





1
 رسالة مشقة بتفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اهل ادلكم على تجارة
 الى آخر الآية لا ابراهيم الحلي في التفسير
 ورسالة موسومة بالفتح المبين على قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من علة الى آخر الآية



٧٤



Eleymaniyel ...	
Amca Zade	
Hüseyin Paşa	
Yeni ev	
Eski Hayat No	73

الحمد لله على ما نحن من نعم القناعة • وجيلني عليه من العزلة • والافتقار
 حب الاستقامة • وأصل واسلم على قطب الأمانة وقوامها • وقابله
 الكرام البررة والمهابة • وعلى آثر الأكرمين • والسياسة الطيبين الطاهرين
 صلاة وسلاما لا يقطعها غدد • ولا يفقدتها أمم • **وبعد**
 فيقول العقبون إلى تواليه العليم • المسمى الشافعي أبراهيم • أني قد طلب
 من بعض صليي العلماء الأفاضل • المشغوفين بحسن ثمرات الفضائل
 أن اطلع عليهم بعض فرائد الفوائد • وأن ألقت عنان الفكر لا يخرج
 بعض دور الفرائد • المتعلق ذلك بتفسير قوله تعالى **هل لكم على تجارة**
يحكم من عذاب الهم إلى آخر سورة الصف وذلك حين قرع سمعهم لئلا
 يعضوا في بعض المشاهد الكفلة • والمجامع المحتبكة • وكانوا بعد سماعها
 قد راجعوا فيها التفاسير المتداولة • وأعملوا فيها أفكارهم المتفائلة
 فلم يعجزوا عن الوقوف على ما يتعلق بأسرارها المعانيه وفوائدها
 الكهشبية والاصولية • وكانها إبيانية والنخبة • وعلموا أن من
 عكف على خدمة هذه العلوم لا يقوته هذا الطلب • كاليوم عليه
 هذا المآزب • وكان قادرا على اجابته ما لم يطلبون • والبادرة
 لتمرير ما يريدون • وما على افادة العلم مستحقة • ووفقا بالعهد المأثور
 على العلماء أن لا يمتوه اذ كان المستفيد من اهل • وكنت اذ ذاك تشغل
 من ذوات النجسين • واضعف شخص توارى عليه حدان الملون •
 خصوصا بعد منازلة عشر السنين • وقا قد ارتقاب • ومنع ترك

يا صاحب الدين استقام

النبا

المنايا • وكان ذلك وقت اصابتي • بعمدة محة العواد • وتلد بنتي •
 سيدي فراد • حيث استلبته يدي المنية على غفلة • ووجدت امرأرة •
 كاس فرقة بلا مهلة •
 • يا كوكبا ما كان اقصر عمره • وكذا ان يكون كوكب السحار •
 • ان تحتقر صغيرا قرب مخم • وبدو ضييل الجسم للابصار •
 فخذ ذلك لم يقبله من عذرا • وتطلبوا سرعة الاجابة لطلوبهم والرضا
 مني بما يسرهم فخذ ذلك اجلت سهام الفكر الفاتر • وابريت ما يسر
 قلنا القاصير • وبسطت ذكروا يد عزت عنها خواطر العلماء ونقص
 في كلام العظام • من برمة من الزمان • مع ما نزل في هذا الاوان
 فيسر الله تعالى جمع ما لم يكن في الحاط • وافاض علي من قبض شهاب
 فضله الماطر • حتى انه ظهر لي ما لم يظهر لغيري من تقدم حضوره في فائدة
 هذه السورة اعني قوله تعالى **يا ايها الذين آمنوا انفقوا من ثمر ما**
الاية فان كلام صاحب الكشف والقاص في تفسيرها لها هنا وفي
 سورة ال عمران اختلاف • وموداعا ما اتلف • وعبارا لمحققين
 لتوجيه ذلك الاختلاف لا يشفي غليلا • ولا يروي غليلا • وأما
 ما ابداه في الامام السبكي فهو كلام غير محدد • وجدير بان لا يسطر
 وقد ابدت والله الحمد في هذه الرسالة ما يظهر به ان الحق خلاف ما فهم
 والصواب غير ما علم • وقد احييت ان اهدي من في كنيسة مولانا شيخ
 مشايخ الاسلام • العلم القلي الاعلام • حسنة الليال والابام
 عالم الربع المنور • ومن موداعا زوا العلم معلوم وسنور • شيخ الاسلام
 حقا • ومن لم يزل للتقدم مستحقا • المحفوف بلطف المعيد المبدى
 مولانا **محمد** اسعد افندي قاضي مصر حالا • ادام الله اسعافه
 واستفاده • وقيل من الذين لهم حسني وزيادة • راجيا منه التفات
 خاطره الخطير • والنظر الى هذا الكثير • والوفاء بالملتة من حضرة
 ببذل ذكاته جاهد عند حضرة مولانا الوزير ابوب باشا والسفاعة

عنده بتجيز ما وعدني به من التفرغ في بعض الموضع في التقاعد والقبح
 فانه قد ضاقت بي المذاهب من كثرة العيال . ومزيد الحرمان . **الاحد**
 من تحمل الغيرة العلمية . والنخوة الالمانية . على نيل جاهد . **الاحد**
 هذه المستحسن في الاحتياج ليزداد تغرفا تنفع الطلاب . **الاحد**
 ايلي في حضرة مولانا شيخ الاسلام ان لا يب مقصدي . **الاحد**
 من تنقيب ما زلي بجمه ذلك في محيطة علمه . يوم تجد كل نفس عملت من غير
 محضه . **الاحد** ليس ان من جابه مطلب . وحقن ان من كان باربا **الاحد**
 في المقصود بقول الملك المعنود **فنعول** قال الله تعالى **يا ايها الذين**
امنوا الآية اعلم ان الخطاب الوارد في عصر رسول الله صلى الله عليه
 وسلم متوجه الى اهل زمانه . مختص بالمكلفين الموجودين يومه . ولا
 يدخل من بعدهم في قضية الخطاب المتوجه عليهم الا بدلالة تقطع بها
 وذلك نحو قوله يا ايها الناس ويا اولي الابصار . **الاحد** في ان سراج
 النبي وجليه او امر القرآن يجرى على هذا المنهج . فله علينا وظاهركم
 كفضائل بالذين قاموا رسول الله صلى الله عليه . **الاحد** فان الصفات
 التي تليق بها الخطاب يستحيل تحققها الا في منتصف بالوجود . ولكن
 اجمع المسلمون قاطبة على ان ما سبق في الخطاب في عصر النبي صلى الله عليه
 وسلم متوجه على اهل عصره كافة فمن بعدهم منه رجوع تحت قضيت
 اذ لم نقل ذلك اذ في ذلك الى قصر الشرح على الذين اقرضوا ودرجوا
 فله لانه الاجماع عديا الخطاب من السلف الى الخلف . فان قال قائل
 فلو خاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم واحدا من اهل عصره ومجاهد مثلا
 باسمه فهل يتعدى الحكم منه الى غيره قلنا ظاهر الصيغة يقتضي تخصيص
 الخطاب بالمخضرب فان قامت دلالة على تعديه الى غيره عدي **قاه**
 وذهب بعض العلماء الى ان خطاب الواحد خطاب لكافة . وقال الشيخ
 ابو اسحق واما ما خاطب الله عز وجل به الخلق خطاب المواجهة كقوله
 يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فانه لا يدخل فيه من لم يخلق من جنه

الصيغة

الصيغة واللفظ لان هذا اللفظ لا يصلح الا لمن هو موجود على الصفة
 التي ذكرها . واما من لم يخلق فانه لا يصلح له هذا الخطاب وكذا ان اذا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلام من اعياه خطاب لم يدخل فيه غيره
 من جهة اللفظ لان الذي خاطبه به لا يتبادر له غيره وانما يدخل غيره
 في حكم ذلك الخطاب بدليل اني **قال** القراني المني طه شفاء لا يغني
 دعوى العموم في الاشارة الى جميع الحاضرين فاذا قال لجميع سائر
 الحاضرات فليقتلن ولجميع عبيده اعتقتكم فانما يكون مخاطبا من جملتهم
 من اقبل على بوجهه وقصد خطابه وذلك يعرف بصورته وشاكلة التفاتة رطبه
 وقد يحضر جماعة من الغلن من ان يعين والاصبيان فيقول اربوا
 مني ويريد به اهل الركوب منهم دون من ليس له اهلا فلا يتبادر خطابه
 الا لمن قصد ولا يعرف قصده الا باللفظ او شاكلة الظاهرة فلا يمكن
 دعوى العموم فيه **عليه** فنقول على هذا اكل حكم يدل على صيغة المني طه
 كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ويا ايها المؤمنون ويا ايها الذين امنوا
 مع الموجودين في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فانه في حق من بعدهم
 بدليل زايه والعلل ان كل حكم ثبت في زمانه فهو وايم اليوم القية
 على كل مكلف ولو لانه لم يقتض مجرّد اللفظ ذلك ولا ثبت ذلك فارت
 امثال هذه الالفاظ فائدة العموم مثل قوله تعالى واما رسلنا الا كافة
 عناس وكقوله على الصلاة والسلام بعثت الى اناس كافة وبعثت الى
 الاحم والاسود وكقوله حكى على الواحد حكى على الجماعة وقوله تعالى **تقوا**
 الله يا اولي الاباب ويا اولي الاحصاء ويا ايها الناس واما له فلت
 لا بل عرفت الصيغة عموم الحكم ان في عصره للاعصار كلها بقران
 كثيرة الى اخر كلامه . وقال سيف الدين الامدي اختلفوا في خطاب
 النبي عليه السلام لاحد من امت هل هو خطاب لباقيين ام لا قلنا لا
 واثبتته الخاتمة وجامعة من اناس . وقال ابن الحاجب خطابه لواء
 ليس بعام خلافا لما عليه قلت الخطاب من بان تعليل وتجييزي

لاقتناء الدليل الاخر بها
 لا يجزى الخطاب بان
 نادى الى الخطاب خاصا
 مع شخص مشافهة ارج
 جميع فعل يدل على العموم
 ص

فالحطاب التعليل لا يشترط فيه وجود المخاطب في الخارج عند اهل الحق
 وقولهم الامر يتعلق بالعدم والمعدوم ما هو وملك لا يعنون
 التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل في حال العدم
 التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله تعالى ان يوجد سر ابطا
 التكليف يؤخذ عليه في الازل بما فيه يعقل في الازل واما
 الخطاب التخييري ويعبر عنه بالسفاهي والخطاب المشافهة والخطاب
 المواجه فشرطه بلا خلاف وجود المخاطب وكذا افه الخطاب
 كلف به وفي شرط قدرته عليه خلاف وهذا الضرب هو الذي حكينا فيه
 كلام الامم الحرمي الشيخ ابي اسحق والقراني والامدي وابن الحاجب
 والحاصل في كلامهم فيما يتعلق بما نحن فيه ان قوله صلى الله عليه وسلم تعلموا
 وما استشهد لا يتناول من حيث الصيغة والخطاب من صدره وعصره
 ولا من كان موجودا في عصره ولم يسمع خطابه وان كان قربا من مجلسه
 الذي وقع فيه الخطاب بهذا اللفظ لان صدر مجلسه وسمع خطابه
 ليس اهلا لفهم الخطاب كالصبي الذي لا يميز بل والجمبر ايضا لعدم
 التكليف ولان ليس اهلا لتعلم بل انما يتناول من واجههم بالخطاب قصدهم
 بالافرة ان يتناول غيرهم به ليل متفصل في باب او شئ واجاع او
 قياس ولا يحق ما في التعبير بالواحد من الغضود لان خطابه صلى الله عليه
 وسلم جماعة معينين لا عدم تناوله لغيرهم كخطابه لواحد منهم في زمانه
 على خطابه للواحد وهو النظر في من يتناول صيغة العموم من لفظي طين
 وعلمت ايضا ان المخالف في ذلك لم ينحصر في الخطابة كما افاده الامدي
 وقد يعبر المتأخرين من باب المخالف بان الخطاب المذكور يقتضي التقيد
 بنفسه عادة واشاد بذلك انهم لم يريدوا انه يقتضي لغة والا لكان
 ملازمة قال الامم الحرمي والخلاف لفظي وقال غيره بل معنوي وهو ان
 يقال الاصل ما هو بل هو توارود الشرع او مقتضى العرف والى ميل
 ان خطاب المشافهة ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت لهم الحكم به ليل اخر

نص

نص او اجماع او قياس في ذلك الخطاب بل الى القول بمعوم النصوص لمن بعد
 الموجودين قالوا العول يمكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن رسلا النبي
 واللازم من ذلك اما الملازمة فانه لا معنى لارسال الا ان يقال له بلغ
 احكامي ولا تبليغ الالهة السموات ومن لا تتناول واما انتفاء اللازم
 في الاجماع والحوادث انما لا نسلم انه لا تبليغ الالهة السموات التي هي
 خطاب المشافهة اذا التبليغ لا يتعين فيه المشافهة نعم يجب التبليغ
 في الجملة فان يحصل للبعض شفاهة ولللبعض نصب الله لا يبلغ الا بالمراسل
 على ان حكمهم حكم الذين شافهم **قال** المحقق الفاضل في حوزتي
 العصفه واعلم ان القول بمعوم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى
 الخطاب فليكن يعبر الى ان قال وما ذكر المحقق من ان انكاره ملازمة
 حق فيها اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان لموجودين
 والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او ان شئ عليهم بطريق التعليل
 فلا ومثله شاع في الكلام **قال** الاستاذ الوالد في اختصاره للآيات
 البيهات ولقائل ان يقول لا حاجة في تناول الخطاب للمعدومين الى
 التعليل اذ لفظ ان شئ مثلا يفيد على المعدوم ايضا حقيقة بناء على ان
 الالفاظ المفردة مؤنوعة بمعنى المعقول واما الخطاب فهو وان
 اقتضى في كونه حقيقة موجودا يمكن كلفه ذلك الموجود تترى كما قالوا
 في الخطاب التخصيص الازل وان اشار الحال الى الفرق بينهما بان الخطاب
 النفسي الازل به ظله معنى التعلق والعلام في الخطاب بلفظ لا يتعلق
 فيه لانه يمكن الفرق ويجوز كون الخطاب مقصدا للتخيير بالنسبة لموجودين
 وتعليل بالنسبة لمعدومين انتهى كلام الاستاذ الوالد تعالى شيمه ولا
 يخلو جوابه عن بحث فليعلم هذا **قال** الامام السيوطي الاتقان
 انه اختلف في الخطاب بينا الذين امنوا هل يشمل اهل الكتاب فقيل
 لا يشمل لانهم غير مخاطبين بالعزوف وقيل نعم واختاره ابن السكيت
 قال في قوله يا ايها الذين امنوا خطاب شريف لا يخصهم وفيه تامل **ذكر**

ان يكلم الله تعالى قلبي كان الكلام بعد البعث ولم يكن اذا كان كافرا
انتم قالوا الحق انتم قالوا لا ليس هذا اعلى ما ينبغي لان الامان انما حصل
بعد تبين الامر والكلام قبله فالاول نحو ان يكلم الله الكافر لقصد الهداية
كما جاز لنا ان نخرج منها واحدا منها وقد يقال المستمع الكلام في
دار التكليف بطريق الملاطفة لما فيه من التكميم انتهى **هذا** وقد قال
المحقق الصفي قول المعتمد من سبب نزول هذه الآية كذا المعنى
ان كذا اعله حقيقة للنزول لان ذلك لا يمكن الاطلاع عليه
على الاطلاع على اذاته تعالى ومن لا يمكن الاطلاع عليه بل منسأه
ان تلك الآية نزلت بعد ذلك الامر حينئذ فيجوز ان يكون سبب النزول
امورا كثيرة بان يكون النزول بعد جميع تلك الامور ولا يكون تناف
بين ان ذكر بعضهم ان سبب النزول شيء وبعضهم ان سببه شيء اخر وهكذا
وانه اعلم انتهى اذا علمت ذلك فمقول ذكر السيوطي في كتابه اسباب
النزول انه اخرج عن ابي صالح قال قالوا لو كنا نعلم **ابو الاعمال اجاب انه**
تعالى وافضل فتركت بها الذين امنوا اهل ادم على نخارة الآية فكمروا
الجهاد فتركت الآية المستلوة قبل هذه الآية في صدر السورة وهي
يا ايها الذين امنوا لم تقولون مالا تفعلون **وقد اعترضه** المولى ابو السعود
الحارثي في تفسيره بان فيه التزام ان ترتيب الايات انكرية ليس على
ترتيب النزول ومما اعترض من ساقط فان هذا لا ضرورة وهو موجود
في القرآن وشفعة في ايات كثيرة منها الايات المتعلقة بالناس والمنسوخ
فان فيها ايات متقدمة في السلاوة على ايات تالية لها منسوخة بها
وقد نبه على ذلك الامام السيوطي في اتقانه حيث قال قال بعضهم
في القرآن ناسخ الاوالمسوخ قبله في الترتيب الاف اثبت في العدة
في البقرة وهي قوله تعالى والذين يوفون منكم ويذرون ازواجهن
لا رجا لهم متاعا الى الحول نسخت بالآية التي قبلها وهي قوله تعالى
يترصدن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وهي قبلها في الترتيب المتعلق

على خلاف بين العلماء بينه في خواش الاتقان كمن قال المحقق النجاشي
في خواش الكشاف وكان وجوب الانفاق والاسكان في ما كنن بحيث
لا يجوز تزويجهن حولا كما كان في بدء الاسلام ثم نسخت مدة الحول انما
بمنه الآية بقوله يترصدن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وان كان منسوخا
في السلاوة بمعنى انه نسخ الحول ووجبت اربعة اشهر وعشرا بنس خدي
وقيل بل نسخت الزيادة على اربعة اشهر وعشرا وبقيت من بالنس
الا ولا ينبغي الخلاف على ان نسخ البعض هل يكون نسخا لكن بشكل
هذا بما يقال ان هذا الترتيب كان ثابتا في السور المحفوظة في السما
الدينا قبل الترتيل فغير نسخ المتأخر بالمقدم والحوادث ان المتأخر
في ذلك الترتيب ايضا لا يلزم ان يكون متأخرا في الوجود انتهى وكذا
قول تعالى لا تحل لك النساء من بعد من سورة الاحزاب فانها منسوخة
بالآية التي قبلها وهي قوله تعالى يا ايها النبي انا احللت لك ازواجك
الآية **وقد ذكر** القاضي خلافا في انها محكمة او منسوخة وذكر احكامين
في تفسير قوله تعالى قبل ذلك ترجي من تشاء من الآية فقال **وقد خالف**
في ان الآية محكمة او منسوخة بقوله تعالى ترجي من تشاء من وتووي
انك من تشاء على المعنى ان قال فانه وان تقدمها فزاة فهو سوق
بما تزولا وقال في التلويح ان حصة الزيادة على النسح لا تحتل النسح
لان قوله من بعد بمنزلة التابيد اذا بعدية المطلقة تتناول الابد
انتهى **قال** الفاضل القناري اعترضه اكل الدين بانه مرد ولا تنافي
الحماية على كونه منسوخا وناسخا لا يتل في القرآن فعلم انهم جوزوا
نسخ الكتاب بغيره وبان التابيد اما صريح او دلالة ولغظ من بعد ليس
انتهى قال في الاتقان وزاد بعضهم آية ثالثة وهي آية الحشر في النبي
على راي من قال اننا منسوخة بآية الانفال وهي واعلوا انا غفتم من
شيء وزاد قوم آية رابعة وهي قوله تعالى قد العفو عن بعضكم بعضا
على راي من قال اننا منسوخة بآية الزكاة وقال ابن العربي كل ما في

في المتن
المتأخر

القرآن من الصريح عن الكفار والتول والاعراض والكلف عنهم فهو منصوص
 بآية السيف وهي فاذا انسبح الاشر الحرم فاقبلوا المشركين الآية
 فسخت ماية واربعاً وعشرين آية ثم نسخ احدها **قال** في الاتقان
 قد تقدم ما فيه وقد عرناه في حواشينا على الاتقان فهذا كله تدبر على
 ان ترتيب التلاوة ليس على ترتيب النزول وبه نسخ اعتراض المولى ابى السعود
 على تقدم من سبب النزول لهذه الآية المتقدم **هذا** وقال القاسمي
 في سبب النزول للآية التي في صدر هذه السورة وهي قوله تعالى يا ايها الذين
 امنوا لم تقولون ما لا تفعلون ان روي ان المسلمين قالوا لو علمنا احب
 الاعمال الى الله لكان في اموالنا وانفسنا فاتزل الله ان الله يحب الذين
 يقاتلون في سبيله صفا قوله ايوم اخذ فنزل **قل** المولى ابى السعود
 يقول انه بين الاختلال ولم يبين وجهه فان كان وجه الاختلال ان المتزل
 لم يطابق اقترانهم لانهم انما طلبوا علم احب الاعمال فنزل قوله تعالى
 ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا او لا فلما دلوا يوم احد بعد
 ذلك نزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون
 السابق في التلاوة على تلاوة قوله تعالى ان الله يحب الذين يقاتلون في
 سبيله صفا الآية وهذا انما يستفاد منه ان المقاتلة في سبيله صفا
 مما يحبه الله تعالى لا ان احب الاعمال التي رطلوا ايماناً ولكن هذا يقتضي
 ان بين الاختلال فان نزول قوله تعالى ان الله يحب الذين يقاتلون
 في سبيله صفا عقب اقترانهم لعلم احب الاعمال بشرايا احت
 الاعمال في ذلك الوقت البشاني في قتال الكفرة تكون المسلمين اذ ذاك
 في قتله فالافضل في حتمه جنيته مؤايبات في قتال الكفرة كما ان ما ذكر
 سابقا في نزول قوله تعالى هل اذكركم الآية نزل بعد قوله لم تعلم احب
 الاعمال الى الله تعالى وفضل يعلم منه ان هذه التجارة هي الاحب
 والافضل في ذلك الوقت لا مطلقا فان في حديث البخاري عن ابن مسعود
 رضي الله عنه قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت يا رسول الله اي

قوله تعالى يا ايها الذين
 امنوا لم تقولون
 ما لا تفعلون
 م

العمل

العمل افضل قال الصلاة على ميقاتها قلت ثم اي قال ثم اي قال ثم اي قال
 قلت ثم اي قال الجهاد في سبيل الله **قال** القسطلاني وانما خص
 هذه الثلاثة بالذكر لانه عنوان على ما سواها من الطاعات لان من حافظ
 عليها كان لما سواها احفظ ومن صعب كان لما سواها اصعب وقال القسطلاني
 ايضا في شرح حديث ابى سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال قيل يا رسول
 الله اي الناس افضل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مجاهد
 في سبيل الله بنفسه وملكه اي ما فيه من به لهما الله تعالى مع التمتع المتعد
 وعند المناجاة ان من خير الناس رجلا على في سبيل الله على ظهر فرسه
 من التبعيضية وذلك يقوى قول من قال ان قول من مجاهد عام محض
 وتقدر منه افضل الناس لان العلماء الذين حلوا الناس على الشرائع
 والسنن وقادوهم الى الحجة افضل وكذا الله يقولون على انه يجوز ان
 يكون ذلك من اسلوب الحكم وان يكتفى ان ياتوا بما يحبه ولا يكلفهم اذ ذاك
 اتيانهم لاجب الاعمال اليه شمسلا عليهم وتدرجهم في سلوك الاعمال
 القاضية ليتوصلوا به الى سلوك الاعمال المفضلة على غيرها وكان عليه
 ان يعترض هذا اما اعتراض به القول ان بين التزام ان ترتيب الآيات
 الكهنية ليس على ترتيب النزول وقد تقدم جوابه بنينا وان عن قوله بين
 الاختلال ان السورة ترتيب تمامها على ما رواه الامام السيوطي في كتابه
 اسباب النزول ونقله سعد بن ابي وقيد ايضا عن عبد الله بن سلام انه قال
 قعدنا نقرأ من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اكرنا فقلنا لو علم
 آية الاعمال احب الى الله تعالى لكانت في اول السورة **قال** في السورة
 ما في الارض وما العزرا الحكم فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حتى ختمها اي وحيث كانت الرواية ان هذه السورة ترتيب تمامها في
 ذكر من السبب الملهود من نزول قوله تعالى ان الله يحب الذين يقاتلون
 الآية بانفراد ما يقتضي ان السورة لم تنزل دفعة ثما ما ويكون هذا
 محصلا ارادة من قوله بين الاختلال ولكن جواب هذا سهل وهو انه

مجوز تقدم ترول هذه الآية مستقرة ثم ترول كامل السورة بعد ما ومن يبع
 منها فيترك ترول الآية مرة بانفرادها مرة في ضمن السورة فلا خلل في
 ذلك وله نظاير عدة. وذكر السيد في شرح الفتاح انه روي انهم كانوا
 يقولون لو تعلم احب الالاعال الى الله تعالى لعلمنا بما فترت الاله ان
 اعني يا ايها الذين امنوا اهل ادكم على تجارة تخيلكم من عذاب الله فلكم انما
 يقولون ليتنا تعلم كما هي فذلكم الله فلكم بقوله توسنون فهذا امرح منه انه
 تافر ترول اخر هذه الآية عن صدره ولا يكون ذلك في تاخير البيان عن وقت
 الخطاب موجاز خلافا لئلا يكره فهو كما تافر ترول قوله تعالى من النجوم عن
 ترول قوله تعالى حتى تبين لكم الخط الا يبين في الخط الاسود قال القاسمي
 ان من قلعه كان قبل دخول رمضان وتاخير البيان الى وقت الحاجة
 جاز وقوله تعالى **هل اذكركم** ذكر في المعنى ان هل حرف موقوع لطلب التصديق
 الانجالي دون التصور ودون التصديق القلبي فلا يقال هل لم يقيم زيد
 قال المحقق الجليل المحلى في شرح جمع الجوامع التقييد بالاجازي وفي السلب
 على منواله اخذ من ابن همام وهو سري من ان هل لا تدخل على متقى في طلب
 التصديق ابي الحكم بالبشوت او لا تنفكا كما قاله السكاكي وغيره يقال في جواب
 هل قام زيد نعم او لا انتي فنتا السهو التباس مدخولها بالملبوس باقومه
 اتحادها وليس كذلك فانه اذا قيل في جواب هل زيد قائم لا اولم يقيم فنتا
 تصديق سلبى وهو الملبوس مع انه لا يصح ان يقال هل لم يقيم زيد ووقع
 في المطلب. **اليفتضى** صي دحولها على المتقى واعترضه العصام في الاملول
 وهذا كما قالوا ان قد خول قد لا يكون الا مثبتا مع انه وقع في عدة اماكن من
 تفسير القاضى دحولها على المتقى كان يقول قد يكون وقد لا يكون وجعل
 قبيل معدولة المحول لا يوافق الصناعة نعم ذكروا ان ان تكيد الالانبات
 واعترض من يقول تعالى ان الله لا يظلم احدا شيئا واجيب بان القضية
 معدولة المحول فلهذا **وقال** ايضا في المعنى ان هل اذا دخلت على الفاعل
 خصصت للاستقبال نحو هل تسافر وهذا مما اتفردت به عن الامرة فانها

اذا دخلت على الفاعل لا تخصصه بالاستقبال نحو انظنه قايما قال الامام
 قول ابن سبويه في شرح الجمل لا يكون الفعل المستفهم عنه الاستقبال
 فتسوق قال انه تعالى فسل وخذتم ما وعد ربكم حقا وقال زهير في مبلغ
 الاطلاق عن رسالة. **وفيه** ان هل اضمتم كل مقسم انتهى **قال** الامام
 هذا الحكم الوضع كالتين وسوف وقل من تعرض لهذا انه النخاة ودرج على ذلك
 صاحب الفتاح والخطيب وخدمته تبايها كما لمحققين في المطلق
 وشرحي الفتاح. **قال** يكن مولانا معدي اقتدى في تفسير قوله تعالى
 قال هل سمعتم اذ تدعون من سورة الشعرا ان قول القاضى ويحييه
 مضارعا اذ هل وكاية كمال الماضية استحضارا لما يعلم منه الرد
 هل صاحب الفتاح حيث رد دخول هل على الفعل الكالي وادعى ان التخلص
 المضارع للمستقبل وذلك لانه اذا حلت الحال الماضية صارت حالا
 بالترتيب فلم يدخلها على الفعل الكالي فلا التخلص المضارع للاستقبال
 انتهى **ثم ان من العلوم** ان الاستفهام منا ليس على حقيقة بل مستعمل
 في معنى مجازي **قال** في المطول وبيان انه من اي نوع من انواعه ما لم يحكم احد
 حوله. وذكر في خواشي الكفا في من المائدة مانص ولعلنا نورد في شرح
 الفتاح تحقيق ذلك عند بيان وجه الالة استفهام على ما يتولد منه تحجب
 المقامات عند اقتناع اجوابه على حقيقة السؤال انه كناية او مجاز ومن اي
 نوع من انواع المجاز. وقد تصدى السيد الشريف لذكر ما يتضح به وجه المجاز
 في الكل **قال** القاضى حسن الفخاري في حواشي المطول كمن قد تحجب
 لانه لم يرد على ان يتبين اللزوم بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا يخفى على
 العارف بقانون المجاز انه لا يكفي في تعيين العلاقة لان مطلق اللزوم
 معتبر في جميع انواعه قال الفاضل ان العلاقة في المعنى السببية الى اخر ما
 افادها يطول ذكره **ثم دلت** الامام القسطلاني قال في تفسير هذه
 الآية في شرحه للبخاري ان قوله هل اذكركم استفهام في اللفظ الجواب في المعنى
 ولعل اذا دان الاستفهام فيه مضمون في التفسير والنزير قال في المطول

تفسير سورة

انه قد يقال التقرير بمعنى التحقيق والتثبت وقد يقال بمعنى حمل الخطاب
على الاقرار بما يعرفه والنجاة اليه الى ان قال ان هل يكون للتقرير بنفس الحكم
كقول ثوب الكفار قال استاذنا الدنيا العلامة ان قاسم في حاشية
على المطول انهم قالوا ان قوله تعالى هل ثوب الكفار ما كانوا يعملون بحمل
المعنيين المذكورين للتقرير انتهى **قلت** فيه ضاذا المعنى الثاني
للتقرير يستلزم في مخاطبة النجاة الى الاقرار بما يعرفه والاية ليس بها خطاب
والذي صرح به المحقق المفتا زاني في خواص الكشاف ان التقرير في قوله
تعالى هل ثوب الكفار بمعنى التثبيت والتحقيق وعادة الرض ان هل
تخص محكمين كونا للتقرير في الايات كقوله تعالى هل ثوب الكفار اياه
نوبوا ولعل هل هذه الاية للتقرير والتقرير جمعا كاذكره الكشاف
في قوله تعالى هل انى على الانسان اى قد اتى معنى التقرير والتقرير جميعا
قال وفسره غيره بعد غامضه ولم يحلوا قد على معنى التقرير بل على معنى
التحقيق وقال بعضهم معناه التوقع وكانه قيل لعوم يتوقعون الخير
عما انى على الانسان وموادهم عليه السلام والحسين مؤمنين كونه طيبا قال وقد
عكس قوم ما قالوا الزمخشري فرغوا ان هل لا تاتي بمعنى قد اصلا قال وقد
هو الصواب عندي قال والاستفهام في الاية للتقرير وليس باستفهام
حقيق وقد صرح بذلك جماعة من المفسرين فقال بعضهم هل هنا للاستفهام
التقريري والتقرير من انكر البعث وقد علم انهم يقولون نعم قد مضى ذلك
طوبى للانسان فيه فيقال لهم فالذي احدث انيس بعد ان لم يكونوا
يؤمنون عليه جابم بعد موتهم وهو معنى قوله تعالى ولقد علمتم النشأة
الاول فلو لا انه مذكرون اى هل لا تذكرون فيقولون ان من انشا شيئا
بعد ان لم يكن قادر على اعادة بعد موته وقال بعضهم لا يكون هل للاستفهام
التقريري وانا ذكركم خصايعر لعمرة وليس كما قال **وقوله** تعالى
على تجارة سياتي تحقيق ان التجارة نعم الايمان ونسبها الرسول وتجارة
طلب الربح بالبيع والشرا والربح الفضل على راس المال **تجيككم** اى تخلصكم

من

من عذاب اليم والخلاص من الشئ ان يكون بعد ملاسته له كافي قوله واذا
انجيتكم من ال فرعون واما ان يكون بلاسة السبب الموصول اليه كالتوب
الوجه الى اناد فبلاسة ذلك السبب كانه لا يسبب السبب فالمعنى من السبب
منع من السبب وقد فرج على ذلك قوله تعالى وان جنهم لم يحيطوا الكافرين
اي الا ان بالحق المذكور وقال في الكشاف في تفسير قوله تعالى افان تنقذ
من في النار انهم جعلوا في النار لان تحقق الموعود به وهذا اذا قدر المتعلق
وصفا فانه حقيقة في النجاة قال في المعنى ولا يلزم ما ذكره لانه لا يستلزم ان يعذر
المستعمل ولكن ما ذكره المصنف واحسن انتهى **عذاب اليم** اى يؤلم يقال ألم
فمؤلم اليم كوجع فمؤلم وجع وصيغة العذاب مما لفظه كقوله تحية بينهم ضرب
وجع على طريقه قوله قد صرح **قال** في المطول الاليم مؤلم العذاب فوصف
به فعله قال القرطبي الالم التوجع فان جعل الاليم بمعنى الالم على صيغة الفاعل
اى المستوجع فالمعنى على صيغة المفعول والطلاق فعل المفعول على العذاب
مع انه فعل المحدث على صيغة الفاعل فلا يستلزم وجع عليه ويحمل ان يراه
فعل الفاعل وان جعل بمعنى المولم اى الموضح مثل السمع بمعنى المشجع
فالمعنى على صيغة الفاعل كمن صاحب الكشاف اشار في قوله تعالى
يرجع السموات الاية الى ان الفعل بمعنى المفعول ليس بيات انتهى وقوله
تعالى **تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله** الاية الكلام
على شجف الايمان قد استوفينا في كتابنا الشريعة فليراجع منه واما
التجاهد فهو بكسر الجيم مصدر مجاهد العدو ومجاهدة وجهادا واصلا جهادا
كقوله لا تخف تخف آتاه مؤمنون من الجهاد لفتح الجيم وهو التمتع المنفعة
لا فيه من الزكاه او من الجهاد بالضم وهو الطاعة لان كل واحد منهما بذل
طاقة في دفع ضايبه ومؤمنى الاصطلاح قتال الكفار لفساد الاسلام
واعلا كلمة الله ويطلق ايضا على جهاد النفس والشيطان ومؤمن اعظم
الجهاد والاصل فيه قبل الاجماع ايمان كقوله تعالى كتب عليكم القتال
وقاتلوا المشركين كافة وكان قبل الهجرة محوام امرض الله عليه وسلم بعد

ابن هشام

تفسير

فقتل من قاتله ثم ابيع الابند ابه في غير الاسد الحزم ثم امر به مطلقا ثم الى
الجهاد قد يكون فرض عين وقد يكون فرض كفاية لان الكفار ان دخلوا بلادنا
او اسروا مسلما يتفرق فله فرض عين وان كان ببلادهم ففرض كفاية واما
حديث اتركوا الزنك ما تركوكم فان اول من يسلب امتي ملكهم واما قوله
بنوا قنطورا فوجه التخصيص ان التورك باسمهم شديدا ببلادهم ايضا بعيدة
وطباعهم غليظة وقلوبهم قاسية لا تقنع وقابض الايمان وبلادهم باردة جدا
لا تخلو غابسا عن التلويح والغرب بلادهم حارة جدا فلم يكلفهم التلويح
مثل الله عليه وسلم التوجه الى ملك البلاد التي لا يستطيعون الاقامة بها
ولا معاشرته الا يوافق طابعهم فلهذا امر تركهم كما امر ترك الحبشة حيث
قال اتركوا الحبشة ما تركوكم لان الحبشة بلادهم وعزة ذات فرعون عظيم فقال
ان هذا النيل الواسع الى مصر من بلادهم ياتي فاذا اشأوا حبسوه وبين
المسلمين وبينهم منها عطينة ومفاوز مشاقة فلم يكلف السارع المسلمين
دخول ديارهم للعلم لهم من النعب والسنة لان الحبشة ستاتي الى النعبه
وتستخرج كثر النعبه فلا يطيقون فلهذا اترك هذين الحبشين دون غيرهم
واما اذا دخلوا بلاد الاسلام فداروا العباد بانه تعالى واستباحوا دماء
المسلمين واما الله كما فرغ من الططر وغيرهم فلا يباح لاحد ترك قتالهم
والذب عن انفسهم وانفسهم فان قتالهم بهذه الحالة فرض عين وفي
الحالة الاولى فرض عين وقوله مثل الله عليه وسلم فان اول من يسلب امتي
ملكهم واما قوله بنوا قنطورا يدل على خروجهم وقتالهم المسلمين
وقد فرغ ذلك على نحو ما اخبر به صلى الله عليه وسلم فخرج في جاري الاولى
سنة سبع عشرة وسخايم جبين من الزنك يقال لهم الططر عظم في قتالهم الخطب
والخطر وقضى لهم من قتل النفس المؤمنة الوطء والتحويل التهلك وبنوا
قنطورا قال في النهاية وفي حديث حذيفة رضي الله عنه بوشك بنوا قنطورا
ان يخرجوا اهل العراق من قراقرم ويروى اهل البصرة هذا كاني منهم فخرس النوف
حرز العينون عراض الوجوه قبل ان قنطورا كانت جارية لا يبرهم الحبل

محمود

عليه

عليه السلام ولدت له اولاد امنهم الزنك والعينين وقاتل بعضهم هم الذين
وتعقب بانهم جنس من الزنك وكذا كذا القنطرة وقيل من اولاد يافث
واما اجناس كثيرة وقال بعضهم هم من ياجوج وما جوج لما بين ذوالقرنين
السنة كان بعض ياجوج غابيين فتروا لهم فدخلوا مع قومهم فمسا الزنك
وقيل غير ذلك انتهى **هذا** وقال القاضى في تفسير قوله تعالى اذن
للمؤمنين يقاتلون باسم ظلموا سورة الحج بسبب ظلمهم وطمع اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان المشركون يودونهم وكانوا ياتونهم من بين مضروب
وشحج يظلمون اليه فيقول لهم امضوا فاني لم اؤمر بالقتال حتى امر
فاترت وفي اول آية تريت في القتال بعد ما نفي عنه في نيف وسبعين
آية **وان الله على نصرهم لقدير** وهم بالنصر كما وعدهم بفتح اذي الكفار
عنهم انتهى **قال** مولانا سعدى قوله فاترت مخالف لما تقدم في اول السورة
من الاية لايت آيات من قوله هذا ان خصان الى مراد الحمد انتهى
وقال تعالى في سورة البقرة يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال
فيه كبير الاية **قال** القاضى والاشتر على انه منسوخ بقوله اقتلوا المشركين
حيث وقد نوهم خلافا لعلوا وهو نسخ الخاص بالعام وفيه خلاف والاول
منع دلالة الآية على حقة القتال في الشهر الحرام مطلقا فان قتال فيه
نكرة في حيز مشيت فلا يتم قال السعد قوله والاكبر على انه منسوخ بقوله
واقتلوا المشركين كلام المم وفي القرآن فاقتلوا اجرا لقوله تعالى فاذا
انسلخ الاسد انتهى وقوله تعالى في سبيل الله قال في الكشاف في تفسير
قوله تعالى واذا في سبيل من سورة آل عمران اي من اجله وبسببه يريد
سبيل الدين وتبع القاضى في ذلك وقال بعضهم هذا ملايم لما نوه
المستألف من قوله جاهدوا في سبيل الله وبعث فلان في سبيل الله
اي لا جلد وبسببه النظام انا خلا في سبيل الله وقال بعضهم ليس المستألف
ان في التعليل كما توهم فان كون كلمة في التعليل عالم يقبله هذا في النجاة
ونزهة علم النجاة ولهذا فري صاحب الكشاف مع عدم التفرص في الفصل

يغيبه حيث جات بالظرفية كما قال في تفسير قوله تعالى قد كن الذي
 كنتني فيه اي في الاقتتان - وقال الرض وفي للظرفية اما تحقيق
 محو زيد في الدار او تعدد رايه نظرت في الكتاب وتكررت في العلم وانا في
 حاشك تكون الكتاب والعلم والحاجة شاذلة للفظ والفكر والتكلم
 على اشتغال الطرف على المظروف فكانا محيطه بامن جوانبا وكذا قوله في
 النفس المومنة ماية من الابل اي في قتلها بالسبب الذي يهلك القتل متضمن
 للذية تضمن الطرف المظروف وهذه هي التي يقال ان السبيية وندت
 يتبين ما في قول مولانا ابن كمال الوزر في شرح قول ابن الفارض وفي
 سكرة من لا وعمر ساعة كنه في التعليل كما في قوله تعالى كنتني فيه وفي قوله
 قلنا لصلوة والسلام دخلت النار امرأة في مدة الحديث وقال في القاف
 السبيل هو الطريق وبعضهم يغيبه في قوله تعالى وانفقوا في سبيل الله
 بالجهد وقال دكل ما امر الله به من الخير وكفى استعماله في الجهاد والكرم وقال
 السقاجي وهو اي السبيل كل ما امر الله به وان كان استعماله في الجهاد والكرم
 كما ذكره الراغب قال ويب عمل السبيل لكل ما يتوصل به الى شئ خير كان او شر
 وفيه توقف فقد قال في الاقتان في الفاظ ينظر في الترادف والسبب منه
 من ذلك السبيل والطريق والاول اقل وقوعا في الخير والا الثاني الطريق
 يراؤه الخير لا مقرونا بوصف او اضافة تخلصه لذلك كقوله تعالى يهدي الى
 الحق والى طريق مستقيم وقال الراغب السبيل الطريق التي فيها سهولة
 فهو اخص انني وندت نظره ان ما قاله المولى ابو السعود في تفسير قوله
 تعالى او يجعل الله لهن سبيلا اي يشرح لهن حكاياتهن ولعل التعبير
 عنه بالسبيل لانه ان يكون طريقا مسلوكا فليس فيه دلالة على كونه اخف
 من الحبس قاله ابو مسلم انتني والحق ما قاله ابو مسلم لما سبق به ان الالعاب
 في اطلاق السبيل ان يستعمل في الخير وانه الطريق التي فيها سهولة فيعلم ان ما
 يجعل الله لهن اخف من الحبس فليست مل - ثم رأت ابن كمال الوزر قال ان
 الطريق والسبيل والعراطيف فوق لطيف وموان الطريق كل ما يطره

سلك

معناه

حشوا معقدا كان او غير معقدا والسبيل من الطريق وهو معقدا السلوك
 والتمراط في السبيل لا التوافق فيه بل يكون على سبيل القصد فهو اخص الثلاثة
 انني وقوله تعالى **باموالكم وانفسكم** قدم مالا على النفس فكأنه في
 سورة براء حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم
 الجنة اي طلب من المؤمنين ان يبذلوا انفسهم واموالهم في الجهاد في سبيل
 الله ولكل وجهه فان المال شقيق الروح - وقال تعالى في سورة البقرة ومثل
 الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيت من انفسهم **قال** انما
 اي تثبيت بعض انفسهم على الايمان فان المال شقيق الروح فمن بذل ماله
 لوجه الله ثبتت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه انتهت كلها ونصديقا على كلام
 وتحقيقا لغيره امتدانه انفسهم وفيه تنبيه على ان حكمة الاتفاق لمنفق
 تركه النفس عن البخل وحب المال - وقال ابن كالح في الامالي انما قدم
 الاذواج في قوله تعالى ان من ازواجكم اولادكم عدوا لكم لان المقصود
 الاضربان فيهم اعداد وقوع ذلك في الاذواج الكرمية في الاولاد وكان
 اقصد في المعنى المراد فقدم لذلك ولذا كان قدمت الاموال في قوله تعالى
 انما اموالكم واولادكم فتنة لان الاموال لا تكاد تقاوم الفتنة ان الانسان
 يسطن ان راء استغنى وليست الاولاد في استدام الفتنة مثلا وكان
 يغنيها اولي استق - وقال تعالى المال والنون زينة الحياة الدنيا
 وقال تعالى زين منهن حب الشهوات في النساء والبنين والقناطير المقنطرة
 من الذهب والفضة - وقال تعالى قل تعالوا نذبح اننا نأولناكم وقتنا
 ونساكم - وقال تعالى يوم يفر المرء من اخيه وامه ولحمته وصاحبه وطلبه
 الالة فلما حج **ثم الكلام** على موقع قوله تعالى توؤمنون بالله ورسوله الآية
 ما قبله فنقول قال القصاص في الاطول لا يعلم ان المخاطب بقوله توؤمنون
 الامة خاصة بل النبي وامت النبي ايضا يجب عليه الايمان برسالة وتقدم انه على
 القول بان ياتها الذين امنوا يستل من الكتاب اي لانهم امنوا بكتابهم المنسوخ
 يكون المخاطب بقوله ايضا توؤمنون غير مقصود وعلى الامة الاجابة خاصة متضمنا

بعينه المال
 ان قوله لا ينفق
 في قوله لا ينفق

قال القافض وانشاء
 على الانفس لان الرجل
 يخاطب بنفسه
 لغيره كما رتب
 دهم

ذلك لدخول النبي صلى الله عليه وسلم ايضا حينئذ يكون المطلوب القدر
المشترك بين بدء الايمان والزيادة فيه والمواظبة عليه فالمطلوب من الكفار
هو ايجاد اصل الايمان وما عطف عليه ومن النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين
الثبات على ذلك والزيادة فيه والمواظبة عليه وهذا على قياس ما ذكره
القاضي في تفسير قوله تعالى بما يا ايها المكس اعبدوا ربكم من سورة البقرة
حيث قال وما روي عن علي والحسن ان كل شي تزل فيه بارها الناس فلي ان صح
رفع فلا يوجب تخصيصه بالكفار ولا اصرم بالعبادة فان المأثور به هو
القدر المشترك بين بدء العبادة والزيادة فيها والمواظبة عليها
فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيا بقية الايمان بما يجب تعديده من العرفه
والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به وكما
ان الحديث لا يمنع وجوب الصلاة فالتفريط لا يمنع وجوب العبادة بل يجب
رفع الاشتغال بها عقبيه ومن المؤمنين اذ يادهم وثباتهم عليه انني
هذا وقد ذكر في الاطول انه يجوز ان يراة برسول كل من ارسله
قلت وقد يراة القدر المشترك بينه وبين النبي وهو المرحى اليه مطلقا
فيشمل جميع الاثنياء ايضا سواء الرسل منهم وغيرهم كما قيل في تفسيره
في الحديث الشريف وان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله توطأ
الايمان بالاثنياء مطلقا **قال** القائل ويحتمل ان يكون الاكتفاء بالرسل
لان الاثنياء ما يؤمنون لهم مشكول بشرائعهم وكان الايمان بهم ايمان
بالاثنياء وقد تعدهم على ان الامم اليهودي نص على ان الرسول يشتمل
الملك لقوله تعالى انه يصطف من الملائكة رسلا ومن اناس واما قول
القاضي ان تفسير قوله تعالى يا معشر الكهنة والناس اطيعوا ما يحكم رسل منكم
ان الرسل من الانس فالمراد منه لاسن الكهنة والسنة على معانيه الرسول
النبي وذلك لان في ترادهما تحسب معنى اخر كما ادعاه العلامة فنعم من
قال ان الرسول من ذوات كتاب وهو لا يؤاخذ في المنقول في هذا الرسل والكتب
الابا لتفسيره وقيل ذو شريع مجده والمؤمنين بذواتهم استعمل قال القاضي

في تفسير قوله تعالى ما ذكر في الكتاب استعمل انه لان رسولا نبيا يدل على ان
الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة
انتفىة قبل اوتى كتاب فانه لم ينقل وجود كتاب مع استعمال واختار بعض
المحققين ان الرسول من اتمام الملك وقيل جبريل بالوحي لا بنوم والهام
والنبي اعم وظاهره انه لا يشمل الكهنة بواسطه ملك كما هو ظاهر المنقول
في موسى على نبينا وعلى الصلاة والسلام قبل نزول الملك عليه وفيه
من البعد لا ينبغي لان يقال يعيدى عليه انه اتمام في وقت ما اذ حينئذ لم يزم
ان يكون النبي قبل اتيه رسول لا حقيقة ولا قابلية وقيل النبي انسان
بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه كذا عرفة العلامة وهو لا يشمل
من بعث لتكميل نفسه كما نقل في زيد من تفصيل الاستكلف تام كذا قال
السيد عيسى الصفوري في شرح الفتاوى العينية تعالى له والى وهذا
خطا منها مخالف للمنقول في كتب الحديث اذ زيد هذا لم يوح اليه بوجه
وانما هو من طلب الدين كمن يفتي بالقرآن بعنة نبيا صلى الله عليه وسلم
مثل ورقة له وله محامى عظيم وقد اتى عليه النبي صلى الله عليه وسلم كما هو
معلوم في عامة كتب الحديث فان قلت تريف النبي صلى الله عليه وسلم
كما هو مذكور في الحديث كذا الحديث لا يشمل من بعث لتبليغ ما اوحى اليه
كما في بني اسرائيل قلت انه يبلغ انه ما هو بتبليغ ذلك وهو ما اوحى
اليه او ان شريع غيره قد اشير اليه فيها اوحى اليه فوفا اوحى اليه في الجملة
ولم يرد بالوحي الا المعنى اللغوي او اعلام الشريعة ايا الاحكام والشرع
يوليهم تبليغ شريعته لان نبوته ممنوع ولا يلحق مجرد الامكان في نقص
الشرع وقد يقال لا بعنة معنا ان يقال له قد بعثتك اليه
الخلق وهو مستف وفيه تامل **هذا** وقد ذكر البخاري ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال للبر من عازب اذا ايت مضجعا فتوضا وضوءك
للصلاة ثم اضبط على شفتك اللامين ثم قل اللهم اسكن وجهي اسكن
وفوضت امرى اليك واما كذا ظهي اليك رغبة ورغبة اليك لا اله الا انت

ولا تمنعناك الا اليك اللهم امت بكنا الذي اترت وبيك الذي
ارسلت فان من يملك فانت على النطرة واما جعلنا احدا تنظم به قول
فردتها على النبي صلى الله عليه وسلم فلا بلغت اللهم امت بكنا الذي
اترت قلت ورسولك الذي ارسلت قال لا ابي قال له النبي صلى الله
عليه وسلم لا تغفل ورسولك بل قل وبيك الذي ارسلت قال القسط
وجه النسخ لانه لو قال ورسولك لكان تكرار مع قوله ارسلت فلما كان بيتا
قبل ان يرسل صرح بالنبوة لجمع بينا وبين الرسالة وان كان وصفه كرسالة
مستلزما وصف النبوة مع ما فيه من تعدد النعم وتعميم المنفعة في العالمين
او احترزه من ارسل من غير نبوة كغيره من الملأ يات لانهم رسل الانبياء
فلفظه اداة تخلص الكلام من اللبس لان لفظ النبي اوضح من لفظ الرسول
لانه مشترك في الاطلاق على كل من ارسل بخلاف لفظ النبي فانه لا يشترك
فيه عرفا وعلى هذا فقول من قال كل رسول نبي من غير عكس لا يصح اطلاقه
يعني فيقيد بالرسول البشري قاله ابن حجر وتعمد العيني فقال كيف يكون
اصح وهو لا يستلزم الرسالة بل لفظ الرسول اوضح لانه يستلزم النبوة
انتم وبنو مردة فان المعنى مختلف فانه لا يلزم من الرسالة النبوة
ولا عكسه ولا خلاف في المنع اذا اختلف المعنى وهذا كذلك اوان لا اذا
توقيفيه في تعيين اللفظ وتقدر النوايا فيما كان في اللفظ شريفا
في الاخير ولو كان يراد في الظاهر او احد او كل ليه بهذا اللفظ
فرايان يعق عنه وقال المطلب انما لم تبدل اللفظ على الصلاة والسلام
لاننا بينا في المحل وجعل مع الكلام فلو غرت سقطت فائدة الثانية في السلام
التي اعطى صلى الله عليه وسلم انتم وقد تعلق بهذا من منع الرواية بالعينه
كابن سيرين وكذا ابو الغسان السخوي قال ان من كلمتين متساويتين
الاو بينهما فرق وان دق ولفظ كقولهم ولا حجة فيه لمن استدله على عدم
جواز ابدال لفظ النبي من الرواية بالرسول وعكس لان الذات المخبر عنها
في الرواية واحدة وباني وصف وصفه تلك الذات من اوصافها اللابية

بما علم القصد بالخبر عنه ولو تباينت معاني الصفات كالواحد اسم بكنية
او كنية باسم فلا فرق بين ان تقول الراوي مثلا عن ابي عبد الله البخاري
او عن محمد بن اسحق البخاري وهذا الخلاف ما في حديث الباب لانه اللفظ
الاذا كان توقيفيه فلا يندخل في القياساتين كلامه **هذا هو قولنا** من
معنى اللبيب ان جلة تومنون الالة بغير التجارة وقيل مستانفة معناه
الطلب اي استواء بدل بغير ما يجوز بقولهم اتقى الله امره فاعل خبر اثبت
عليه اي ليقول الله ولا يفعل شيئا وعلى الاول فاجزم في جواب الاستفهام
تتويلا للقبوب ونحو الالة منزلة السبب وهو الامتناع انتم فقد
ابدي في قوله تومنون الالة احتمالا ليس متقابلا بين احدهما انما مفسدة للتجارة
والثاني انما مستانفة معناه الطلب وقد حل الفاضل الداميني
الاستئناف في كلامه عند هذا القابل على الاستئناف اياها الواقع
جوابا لسؤال مقرر قال كانهم لما قال هل اؤتم على تجارة تنجيكم من عذاب
الهم قالوا كيف نعمل فقال تومنون وقدره سيد ناسه في اخذ
بقوله ذلك يارب وظاهره ان القول بانما مستانفة بغير القول بانها
مفسدة للتجارة وانما في معنى الامر على تقديره دون احوال التفسير
وصرح كلام الفاضل انما كونه مفسدة للتجارة مستانفة وانما معنى
الامر عليها معا وعبارته تومنون استنفا في مابين للتجارة وهو الجمع
بين الايمان والجهاد والمودي الى كمال غيرهم والظاهر ما سلمه صاحب
المعنى اذ القول بانها مفسدة للتجارة لا ينافي مع حل تومنون على الامر
اذ الطلب ليس عن التجارة لانه وصف الطالب والتجارة وصف
المطلوب منه فلهذا حصل القول بانها طلبية بالقول بانها استنفا فيه
لا تفسيرية **وقال** حوالا ناسه في اخذ قول الفاضل وهو الجمع
ذكر منه التجارة باعتبار اخبر واوله بالجمع حتى لا يرد انه انما يحصل
الحاصل فان الطالبين هم التومنون وان كان له طريق دفع اخرى
انتم وبينا به يحتاج الى بعض بسط فنقول ليشير به الى ما وجهه ابن

نحو قوله في بحث عطف اللسان على
الجملة من غير السبب السبب
منزله السبب فان الشيء لان
الاولا على التجارة التي لان
الاصان سبب للتجارة التي لان
الاصان سبب للتجارة التي لان
فان سبب سبب للتجارة التي لان
وهو الاولان سبب للتجارة التي لان

فقد رايته قال في بحث عطف اللسان
ولا يشع في قول الكشاف ان تومنون
بمعنى هذا ان تومنون تفسير
للتجارة لا طلب لان تومنون
الاشياء للتفسير سلكا ولكن كقول
ان تومنون سكونه امرا وذلك
بان يكون معنى الكلام السكون
اشهدوا بتجارة تنجيكم من عذاب
الهم كما كان لفظهم متفقون في
معنى استقروا اذ بان يكون تفسير في
المعنى دون الصفة لان الامر
تدبير في الافادة المعنى الذي يحصل
في ذلك من قوله لان ذلك على سبب
نحو قوله في كشافه قوله

وكمايات وانشاءات فالاسنادات التي هي الانشآت كلها قديمة كذا
 تعالى ونبي في نفسه صفة واحدة ترجع الى الكلام وتقدم بانها
 من حيث تعلقاتها المذلولات التي هي وكمايات قسبان حكايته عن
 الله وحكايته عن غيره فالاول نحو واذا قلنا ملكا اسجدوا لادام
 والكلاية والمحكم في هذه الاقضية اي الاسناد الواقع بينهما قديم
 وان كان نحو قول تعالى وقال نوح رب الالهة والحكايته في هذه
 قديمة اي الاسناد الواقع فيها قدم لاننا خبرنا الله تعالى عن المحكم واما
 المحكم فهو محدث اي الاسناد الواقع فيه فانه اسناد محدث وسناد
 المحدث محدث بخلاف الاسناد في الاول فانه وقع منه الله تعالى وهو
 قدم فمعه ظهر ان الفاظ القرآن محدثة ومذلولها في التفصيل وهو
 يخص قل من يحيط به فاصطبه قاله القراني وهذا الذي قاله شيبان
 بصرفه الكلام النفس بما هو قد قاله بن الحام في موشة بين
 مفرد من قايمة بنفس المنكلم فاذا قيل زيد قائم او ليس زيد قائما بنفسه
 اثبات القيام للزيد او نفيه عنه فاذا عرفت هذا فقولنا تعالى انه علم
 مذلولات مفرداته قديمة وهي الله والعلم وخبرنا الله وكذا ان العلم
 منه وهو النفس وقوله وانتم لا تعلمون مذلولات مفرداته حادثة وهي
 في اننا التي هي مذلول انتم كقولنا الذي هو مذلول لا تعلمون وانشاء
 الجمل من قدم قائم بذاته وكذا اقموا الصلاة مذلولات مفرداته
 الثلاث اقامة الصلاة التي هي وصفنا ومذلول الواو والصلاة
 كلا حادثة واسناد طلب اقامة الصلاة منه الى الله تعالى قديم وكذا
 قوله تعالى وقال نوح رب لا تدعني للارض مذلولات المفردات ماعدا
 رب خبره في تدري نوح وقوله ومذلول لا تدعني للارض ماعدا
 وهو اهلل الكفار حادثة واسناد قايمة هذا القول لنوح قديم واسناد
 طلبا لاهلاكهم منه حادثة لان الاول كلام الله وان الثاني اسناد نوح
 واما قول تعالى واذا قلنا للملايكه اسجدوا لادم مذلولات المفردات

اسنادات
 اسنادات
 اسنادات
 اسنادات

كلا ما عدا الرب وقوله حادثة واسناد القول لمزب قدم وكذا اسناد طلب
 السجود لادم من الملايكه قدم ايضا فالاسناد الذي اشتمل على الحكاية
 وكذا اسناد المحكم قديمان والمفردات في الحكاية المسند اليه قديمان
 ايضا وقد استغفرت من اسناد الكلام القراني وما ذكره من اني الحام في ان الاسناد
 في لا تدعني للارض حادثة لانه اسناد حادثة وهذا يعود بالتخصيص على قول
 القراني قبل ذلك فالاسنادات التي هي انشآت كلها قديمة فمعه هذا
 على فدا الاسنادات الصادرة من الحوادث فتأمل ونزول نوح فمعه ان
 تفريع على الانشآت قوله نوسون بل هو حادث او قديم وانما يترتب على المراتب
 الكلام لا يترتب على الله تعالى اسناد من غير نوح فكل واحد اذا كان الامر
 هو النبي صلى الله عليه وسلم بان قد قل قبل قوله يا ايها الذين امنوا وهذا
 الكلام قلنا تقوية للملكية بكتب السلف والخلف واما نقده الكلام
 على ما فيه فقد قلنا شيئا في رسالتنا التي في ليلة السبت وقد ذكرنا
 البيضاوي في اول تفسير سورة البقرة ان المعتزلة استدلوا بما كان
 القرآن يلفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه ما يقع بخبر عما واجب بانه
 مقتضى التعلق وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام كانه العلم قال
 العلامة السفتاراني في شرح القاصد وتحقيق هذا القول بان
 الازلي قد لول اللفظ عينه هذا وكذا القول بان المتصف بالمعنى وغيره
 انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم **قال** العلامة السفتاراني
 في حاشيته ويمكن ان كان عن بان المتعقبات انما هو الكلام اللفظي ولا
 تراعى فيه واقضا الكلام النفس فتتبع انشائه هو حاصل ما اجاب به
 القاصد وقال المولى خسرو في حواشي التلويح قوله القرآن عبارة عن
 ذلك المعنى القديم بلفظه ليس معنى كونه عبارة عنه انه عينة ولا انه ذال
 عليه بالوضع لان المذلول الموضوع له هو المعاني الوضعية الحادثة بل
 انه ذال عليه عقلا ولانه لا اثر على مدعيه فان النطق الظاهري في الان
 كما قيل على فبدا الى بغير العلم والقدرة والارادة كذا في ابياري

يكون تدبير
 يكون حادثا

عن المحقق وقد علم من كلام المحقق ان العلاقة في استعمال الخبز في الطلب
 المتبادرة فهو استعارة كقولهم في الركب او في الفعل فتكون تبعية وكما
 انهم لم يقف على ما قاده في ان الاستعارة تكون باعتبار التشابه
 الحرفي قال لان الفعل قد يوضع للنسبة الانشائية نحو اقرب و من مشتهرة
 بصفات فعل لان يشبه بالواجب وقد يوضع للنسبة الاخبارية و من
 مشهورة بالمطابقة والمطابقة استعمال الفعل من عدة الاخرى
 و قد اورد في الاستعارة فليستوا متعده في النار انتي والذي صرح به
 ابن كمال في رسلته خلافاً وان يجوز في لفظ الفعل لا في المراكبة
هذا وقد صنف في المفتاح الايات الثلاثة السابقة واقتصر على ان
 في استعمال الخبز في الطلب قال السبب في مراده السبب على ان لا تعبدون
 ولا تسفكون وتؤمنون وتجاهدون بمعنى الطلب من ان اقد الميثاق
 والدلالة على طريق النجاة انما يكونان في متعارف ان سر بالامر والنهي
 ومن الاخبار والتكليف في العزول الى الخبز لظهور الرغبة في المطلوب
 وعمل الخطاب عليه ابلغ حال لطف ووجه ووصفه بتحقيق الامثال في فتح
 الخبز وتوجه ولو في الاستقبال وقول المفتاح فاقطع حتى يشين لك
 انما ذكرناه من ان هذه الاخبار في موضع الطلب حسن ابلغ من جعل
 لا تعبدون ولا تسفكون على ضد ان ان صفة ووجع المضارع الرفع
 على معنى بان لا تعبدوا وبان لا تسفكوا ومن جعل تؤمنون على انه كلام
 متعارف في التزول بنا على رول من انهم كانوا يقولون لو تعلم احب الاعمال
 الا ان تعبدوا لم تكن كما فترت الالية السابقة فقلوا ما شاء الله تعالى يقولون
 ليتنا نعبد ما عني قد علم الله تعالى على بقوله تؤمنون وهذا بحث و بان
 تؤمنوا وتجاهدوا سواء كان مقارنا او متاخرا في التزول غير معنى الطلب
 لما سبق سواء قدر هناك سؤال او لا فلا يكون حله على ان افروجهما اخرجهما
 استعمال في موضع الطلب فتدبروا كما حصل ان جعل متساو كان مقارنا
 في التزول او متاخرا ليس فيها افرق بينك في ترجيح الوجه الاول على الثاني

لا تعبدون ولا تسفكون انه في كل منهما وجهان كما عرفت انتي كلام شريح
 المفتاح للسبب فانت تراه لم يسلك في توجيه تؤمنون بالله وزنوا ما ملكه
 من لا تعبدون ولا تسفكون من هذا ان الصفة فيه فاما كما سلكه ولا تسفكون
 افندي بقي من تحت لطيف وهو ان صاحب الحق جوز في بعض الجمل المفسدة
 ان لا تجعل مفسدة بل يجوز فيما ان تكون به لا كما في قوله تعالى و اسجدوا
 للنجوي الذين ظلموا بل هذا لا يشر منكم قال فجلت الامتنان مفسدة
 للنجوي و هل يمتنع ويجوز ان تكون به لا من ان فلان انما فيه معنى
 القول بجعل الجمل وهو قول الكوفيين ثم قال ولم يثبت الجمهور وقوع
 البيان والبدل جمل ثم ذكر ما ينافيه بعد ذلك فقال فيما افرق فيه
 عطف البيان والبدل ان عطف البيان لا يكون جملة بخلاف البدل نحو
 ما يقال لك الامة قيل للرسول من قبل ان ربك لذي مغفرة وذو عقاب
 الهم ونحو ما ساروا النجوي الذين ظلموا فقل هذا لا يشر منكم و هو اصح
 الاقوال في عرفت زيدا ابومرثد وقال لقد اذعلتني ام عمر و بكيت
 انضبه يوم السجين ام لم تضر انني وقد عده الدمايين عليه قفا
 فقال وقد رأت ما يباح به المص في هذا الموضع وعنه من وقوع البدل
 في الجملة مع ما صرح به في المسئلة التي ذكرها في اوائل الكلام على الجملة
 التفسيرية حيث قال هناك ولم يثبت الجمهور وقوع البيان والبدل
 جملة وقد ثبت عليه في ذلك المحل ايضا واجاب عن الشئ وهذا
 كله خلاف ما نص عليه علماء البيان من وقوع بدل البعض والاشتمال
 في الجملة بدون بدل الكل ولكن نضرة الكشاف ما قول تعالى قالوا
 انا معكم انما نحن مستنزون وادعي ان قوله انا نعبد لا محله ووجهه
 ان المقول مجموع البدل والمبدل منه وجزا المقول لا محله وكذا انما
 على المعاني اليه وقوع ما يوكعطف البيان في الجمل وفي كلام الكشاف
 ان شريح فيه في تفسير قوله تعالى او تحصر صدورهم الالية من سورة
 النسا وكذا انقل ما هو اقرب من ذلك انه قيل بان الجملة المفسدة قد

في عدة ايات على وترع
 بدل الكل في الجمل و
 عليه المحقق في حواشي
 امكن في

جاءهم

يكون لها محل من الاعراب اذا كان المصدر محلاً كذا كذا وانا بدل منه
او بيان كاسياني وحيث كان الامر كذا كذا فالأصح من جعل توشون
من هذه الآية بدل من قوله تجارة على تقدير كونها مفعلة لها او بدون
ملاحظة التفسير اقر ان التجارة بحرف الجر وهو لا يعمل في الجملة لانه
من خواص الاسم ولا يعلق بها ضم لوقد ان المصدرية المكنى ذلك لانه
فما زاسمانا وطلاء لهذا العتري من الرمايين تمثيل ابن همام لا بدال
الجملة من المفرد ببيت بانه لا ينبغي ان يبعد هذا عما هو بصدده لان
جاء البذل هنا مراد به لفظها في بئر له المفرد اي لقد اذهلتني بهذا
اللفظ ويؤيده ان العامل هنا حرف الجر وهو انا بانه خل على رسم او ما
هو في تاويله فلم لم تكن الجملة كالاسم المفرد لا متنع دخول الجار لانه
لا يعلق عن الفعل هذا وقد قد في المعنى ما لا محل له بالجملة المفعلة
ثم قال وخالف في ذلك السلو من فرغم انا بحسب ما تغضه في في
نحو زيد اضربت لا محل لها ونحو انا كل شيء خلقناه بعدد وكوزيد
الخبز يا كل بالنصب للخبز في محل رفع فليد ان يظهر المفعول اذا قلنا
آكله وقال في نحن نؤمنه بيت وهو آمن فظهر الخبز وكان الجملة
المفعلة عنده عطف ما ان او بدل ولم يثبت الجمهور وفتح البيان
والبذل جملة ولم يثبت جواز حذف المعطوف عليه عطف البيان وفتح
في المبدل منه وفي البعد اديان لا يبي على ان الخبز في ذلك بادا مشروطا
مقدرة فانه قال ما يخصه ان الفعل المحذوف والفعل المذكور في نحو
لا تجزعي ان منقضا اهلكته مجزوما في التقدير وان الجزاء الثاني
ليس على البدلية اذ لم يثبت حذف المبدل منه بل هو على تكوير ان اي ان
اهلكت منقضا ان اهلكته وضاغ اضار ان وان لم يجر اضار لانه امر
الافى مفعلة لا تساعدهم فيما يدل عليهم اياها الاسم ولان تقديرها
فمفعول لانه غلبا ولهذا الجاذب من غير امر وروى من تضرب
اتزل حتى تقول عليه وقال فيمن قال ثرت برجل ضاح ان لا ضاح

فطامح

فطامح بالمخمس انه اسهل من اضارب بعد الواو ورب شيء يكون
ضعيفا ثم يحسن للضرورة كما في ضرب غلامه زيدا فانه ضعيف جدا
وصح في ضربوني وضرب قوتك واستغنى بحواب الاول عن جواب
الثانية كما استغنى في نحو ازيد اظففت قايما عن ثاني منعولي طنت
المقدرة بشان منعولي المذكورة انتم كلام المعنى **قوله** او اعلم ان
صاحب المفتاح ذكر في تعريف الخبر حدودا اولها الخبر هو الكلام المحتمل
للصدق والكذب وثانيها هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امره الى
الي امر من الامور غيبا او اثباتا انتهى **قال** السيد في شرحه واعلم ان
الطلب المستعمل في معنى الخبر مجاز اذا دخل في الحكاية الاولى لان احتمال
الصدق والكذب انما هو بالنظر الى المعنى المقصود لا في ان في لان
افادته بمعنى الخبري ليست بنفسه بل بالقرينة الا اذا اضار حقيقة
عينه بالاستعمال ولذا صرح ان يلتزم ذلك لا تزل ان مفعولات الكلم
قد تستعمل في معان اخرى كقوله ولم يضرب ولا يخرج بذلك عن اصولها
وحدوده انتهى ورد عليه المولى ابن كمال الوزيري قوله واعلم ان احتمال
التعريف في تعريف الخبر ليس هو الاحتمال بالنظر الى المعنى المقصود ولو
مجازا كما سبق الى بعض الاولام والى يلزم ان لا يكون الاضمار المستعمل
في المعاني المجازية نحو قولك في مقام الدعا اعاذك الله عن البلاء حسدا
وقول الله اخ الفصم الاول واعلم ان الطلب كثيرا ما يخرج لاعتراض
الظاهر وكذا كذا الخبر فيذكر اخذها بانه موضع الاخر صرح في ان الخبر
المستعمل في معنى الطلب خبر وان الطلب المستعمل في الخبر طلب فلا بد
منه دخول الاول في هذا الخبر والثاني في هذا الطلب وكذا تكون
الاحتمال المذكور بالنظر الى المعنى الوضعي لا بالنظر الى المعنى المراد انتهى
قال مولانا شيخ زاده في اقول لا يخفى على ذي مسكة ان قول الله
في آخر الفصل الاول واعلم ان الطلب كثيرا ما يخرج لاعتراض
الظاهر وكذا كذا الخبر فيذكر اخذها بانه موضع الاخر لا يدل اصلا على

الخبر المستعمل في معنى الطلب خبر والطلب المستعمل في معنى الخبر طلب
فضلا عن ان يكون مريحا فيه الا ترى انه اذا قيل الموجود كثيرا يؤيد
فلا شبهة في ان ذلك لا يدل على ان الموجود الذي عدم موجود في حال
عدمه ولا ان العدم الذي وجد معدوم في حال وجوده ولا يلزم اجتماع
التقيضين بل معناه ان الموجود كثيرا ينقل من حال الوجود الى حال
العدم فيكون معدوما وكذا الحال في العدم في زمان يكون معنى قول الله
في اخو الفضل الا فلان ان الطلب كثيرا لا يتنقل من حال الطلب الى حال
الخبر فيخرج لا على مقتضى الظاهر ويستعمل في معنى الخبر فيكون
خبرا وكذا الحال في الخبر فلم يلزم من القول المذكور ان يكون الاحتمال
الذي هو في مخرج الخبر بالنظر الى المعنى الوضعي دون المعنى المراد والما
لزوم ان لا يكون الاخبار المستعمل في المعاني المجازية نحو قولك في مقام
ادعاء عاقل ان الله عن السلا ضربا على اكمل الاول فما يلزم قطعا ولا
محدود فيه اصلا انتهى **واعلم** انه جري اختلاف بين الشيخ عبد القادر
وصاحب الكشاف في هذا استعمال الكلام المخبري في لازم معناه ولم
يكن ذلك المعنى معنى للفظ انشائي هل يكون انشا او ضربا من ضروب
الكشاف الى ان يكون انشا وذلك من الشيخ عبد القادر الى انه خبر على
اصله وانما يكون انشا اذا استعمل في معنى انشائي كرمه الله اذا استعمل
في معنى ارحم من ان مثل نحمدك او الحمد لله اذا استعمل في لازم معناه قطعا
وهو الوصف بما يحيل على قصد التعظيم يكون مع ذلك اخبارا على مذهب الشيخ
عبد القادر والاشاعرة على مذهب صاحب الكشاف خلافا لمؤيدي اوده وغيره
حيث جعلوه مبنيا على ذلك وانما هو مبني على انه باق على معناه الوضعي
مستعمل فيه وهو الاخبار بما لا يتصور منه معد فيكون اخبارا او مستعمل في لازم
معناه فيكون انشائيا ثم الشق الثاني من الترتيب وهو كونه انشائيا مبني على
مذهب صاحب الكشاف دون مذهب الشيخ الا ان هذا بناء على انه اراد
بالانشاء الاصطلاح وهو غير لازم يجوز ان يكون قد اراد بكونه انشائيا

استعمل

استعمل لانشاء معنى اما كونه مبني في الاصطلاح بهذه الاعتبار انشا اول
فاما اذا لا يتعلق له ذلك وحينئذ لا يكون مبنيا عليه فلا يكون الترتيب
مبنيا على الخلاف المذكور بوجه من الوجوه كذا اذا تحقق التصفوي
في بعض تعاليفه وقوله تعالى **ذكركم خيركم** غير بصغة الخطاب منها وان
كانت حرفا خطاب الجمع وفي الا ان افرد حيث قال ذلك فهو الفوز
العظيم للتفضل على سائر ان ثم ان خبرا كما في القاموس ان اردت التفضل
تقول فلان خير اناس وقلنا خير اناس انتهى والما خبر بالتشديد
معناه كبر الخيرة الدين والصلاح واذا خفف فمعناه كبر الخيرة في الحال
واثر الحسن والتشديد امح كما قال العصام في الاموال فان المناسب
هو المرح بالدين والصلاح لا بالحسن والحال **وقوله** تعالى **يعرفكم**
ذوكم القرآن الغفرة النقطية والستر وغفرانه تعالى انه يصير
العبد من فعل العذاب فكانه تعالى خطاه حفظا له عنه **وقال** القاض
في تفسيره قوله تعالى غفر الذنب وقابل التوب لم يصح وتوسط الواو
بين الامرين لا فائدة الجمع بين نحو الذنوب وقبول التوبة او تغاير
الوصفين اذ ربما يتوهم الاتحاد او تغاير توقع الفعلين لان الغفر هو
الستر فيكون الذنب باقيا وذلك لمن لم تيب فان التائب من الذنب
كن لا ذنب له انتهى **وقوله** ايضا في تفسيره قوله تعالى وان يكن لذنوب
مغفرة للناس على ظلمهم من سورة الرعد انه قال ابن عباس رضي الله عنه
ليس في القرآن ارجح من هذه الآية فان المراد بقوله على ظلمهم منع
ظلمهم انفسهم ومحل النصيب على الحال والعامل فيه الغفرة والتعفيف
بـ **وليل** جواز العفو قبل التوبة فان التائب ليس على ظلمه ومن منع
ذلك فضل الظلم بالصغار المكفرة لمجتنب الكبار او اول العقدة
بالستر فلا مبالاة انتهى **قائل** مولانا سعدى قوله بان التائب ليس
على ظلمه رد لما في الكشاف من يجوز ان يراد انكار شرط التوبة ومن
منع ذلك من اهل الاعتزال فضل الظلم بالصغار المكفرة قال الامام

تدبر ان تعال بهذا أو التمدح انما يحصل بالتفضل لا بالواجب
وعندهم يجب غفران الصغيرة وقوله او اول المغفرة بالستر والامانة
قلت مثل لا يمس مغفرة والالوهية ان يقال انهم مغفرون
انتى . وقال ايضا في تفسير قوله تعالى ومن يظلم منك ايا المكلفون
نه قد عذابا كبيرا من النار والشرط وان عم كل من كفر فليس كمنه في اخذ
الحزم مقبلة بعد المزامم وفاقا وهو التوبة والاحاطة بالطاعة اجابة
وبالعفو عنه انتى . قال مولانا سعدى افندي قوله ايا المكلفون
قد يقال المناسب لسياق الكلام ان يكون الخطاب لشركتين وقوله
ومن يظلم من باب الاظهار في مقام الاتحاد مستحسنا عليهم بالظلم في شركهم
والاصل تدبر انهم اذن حكم عذابا كبيرا ونحوه ان يكون المعنى ومن يرم
غل الظلم منك ايا المشركون وقوله والشرط وان عم قد منع ذلك بعد
تسليم الخطاب للمكلفين بان غل ان المراد بالظلم الشرك لان المطلق
ينصرف الى الكامل وقوله والاحاطة بالطاعة اجابة عن شارح البيان
واتبعها فانهم ذموا الى رعاية الكثرة في المحبط وزعموا ان من زادت
طاعة قل معاصيه اخطت عقاب زلانه وكفرها ومن زادت زلانه اخطت
نواب طاعة والتمصيل في الكتب الكلامية المبسوطة انتى وذكر الدجى
في شرح الشفا بعبان ذكر صاحب الشفا ان الصغائر تغفر باجتنب
الكبائر فلا يكون لها في المواقفة بالحكم مع ذلك اي مع مغفرة الله لها
مجرد اجتناب ما هو فوقها او الكبر من خلاف الكبائر اذ المتيب منها فلا
فلا يحبط من لغزم ما تغفر منى باجتنبها وانما ان الصغيرة لا تغفر
مجرد اجتناب الكبائر لسؤال ادلة النوعين كبائر وصغائر كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان شرك به يعف ما دون ذلك لئن نشا وقوله تعالى
لا تغفر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وكل صغيرة وكبيرة مستطرا ان كتب
في اللوح المحفوظ والكتابة والاحصا انما يكونان في السؤال والمجازاة
واما قوله مقتضاه غفرانا مجرد الاجتناب فلا يغيب الحزم

بوقوع

بوقوع بل يغيب مجازة لا يمنع ظن العقاب اذ العمومات الواردة في الوعيد
تدبر ان مؤذنة تبرج جيب جانب وقوع عقاب كل آت كبيرة او صغيرة
وتثبت من ذم انما تغفر مجرد الاجتناب بقوله تعالى ان يجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم برده وعده تعالى المغفرة دون
الشرك مقرونة بحسبة الله وقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
مؤذنة باننا تذهبها كبائر كانت او صغائر لان لفظ السيئات يشمل
المسيئة في العفو عنه وفي العقاب عليها الى الله تعالى ان شاعلى وان
شاعلى انفس واغاد الكلام في محل ارضى في ذلك وقد تناقض كلام
القاضي في تلخيص الصغائر باجتنب الكبائر فذكر في تفسير سورة
الرعد ان الصغائر تكفر باجتنب الكبائر وذكره ايضا في تفسير سورة
الحجر عند تفسير قوله تعالى ان المتقين يذات وعيون ان الصغائر
تكفر باجتنب الكبائر واعترضه سعدى افندي بان هذه الخالف لما
ذكر في الكتب الكلامية من تجوز العقاب على الصغائر اذ اجتناب
الكبائر فراجعا وتا مل في التلخيص انتى وذكر ايضا القاضي في اول
تفسير سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى هدى المتقين ان الصغائر
تكفر باجتنب الكبائر واعترضه مولانا خسرو بان القول بان اجتناب
الكبائر يكفر للصغائر من هذا لا اعتبار ان ثم ان القاضي خالف في
تفسير سورة الاحراق عند تفسير قوله تعالى قال لا تأكلوا أموالنا أنفسنا وان
لم تغفروا وترحنا نكون من الخاسرين فبيد غل ان الصغائر يغف
عليها ان لم تغفروا قالت المعتزلة لا يجوز التماقبة عليها مع اجتناب الكبائر
ولذلك قالوا انما قال ذلك على عادة المقربين لاستعظام الصغائر
السيئات واستحقاق العظم من الحسنات انتى وقد نص صاحب الانتصاب
على ان القول بان اجتناب الكبائر يوجب تحييض الصغائر يكفر عن المومن
مردود عند اهل السنة فان الصغائر عندهم حكمها في التكفير حكم الكبائر
يكون باقدا من ايا التوبة النصوح المقبولة والماطية لا غير ذلك

عد

واما اجتناب الكبيرة عندهم فلا يوجب تكفير الصغيرة . قال بعض المحققين
 ولعل مراده بتقريب الوجوب عند اهل السنة عدم جرم الانسان بتكفيره بمجرد
 الاجتناب لعدم تحققه للاضطراب في بيان الكبيرة وغير ذلك او نفى
 الوجوب على الله تعالى كما تطلقه المعتزلة واما نفي الوجوب بمعنى ان هذه
 الامة واقعة اذ اوجد شرطه بمقتضى اخباره تعالى فزود ذلك لالة السب
 عليه ولا قد مناه من كلام الامة من اهل السنة وكلام اصحابنا في السب
 صريح فيه وهذا قال الامام الفاضل في شرح رسالة ابن ابي زب عقيب
 ابراهه لكلام الانتصاف وهذا فيه نظر فان اهل السنة لا ينكرون تكفير
 الصغار باجتناب الكبائر كما قال تعالى ان يجتنبوا الكبائر ما تنهون عنه
 الالة ولا يخالفنا في ذلك المعتزلة ولا يخالفنا في انما اختلف بينهم في هذه
 الالة هل التكفير قطعي ام ظني فنحن نقول ظني وهم يقولون قطعي ولا ينبغي
 ان ينقل من اهل السنة انهم لا يعتقدون تكفير الصغار باجتناب الكبائر
 قال ابن علقمة عند قوله تعالى ان يجتنبوا الكبائر ما تنهون عنه اختلفت
 العلانية هذه الالة فجاءت من العقول واهل الحديث يرون ان الرجل
 اذا اجتنب الكبائر واشتغل بالفرائض كزيت صفيرة قطعاً بظاهره
 الالة وظاهراً الحديث والاصوليون فقالوا لا على القطع تكفير
 الصغار باجتناب الكبائر واما يحمل ذلك على غلبة الظن وقوة الرجا
 والسنة بانه وذل على ذلك ان لو قطعنا لمجتنب الكبائر بما تنهون عنه
 تكفير صغیره قطعاً لكانت لهم في حكم المباح الذي يقطع بانه لا تبعه
 فيه وذل نقض لغوي الشريعة ومحمل الكبائر عند الاصوليين هذه الالة
 اجناس الكفر والالة التي قيدت الحكم تروى هذه المطلقان كلاهما
 قوله تعالى ويغفر ما ذنوب ذلك لمن يشاء الله تعالى في كلام الفاضل وما ذكره من
 ان هذه الحكم منطوقين ينبغي ان يكون هو الراجح لما قاله القرطبي من انه
 لا طريق للمكلف الى علم ذلك وقد قال القرطبي في تفسير قوله تعالى ان
 يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الالة لانه تعالى في هذه الالة عن اتمام

حينئذ قال

يجب

في قوله تعالى ان يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الالة
 لا طريق للمكلف الى علم ذلك وقد قال القرطبي في تفسير قوله تعالى ان
 يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الالة لانه تعالى في هذه الالة عن اتمام

في

في كبائر وعمل اجتناباً التحفيف من الصغار وذلك على ان الذنوب
 باير وصغار وعلى هذا جماعة اهل التاويل وجماعة الفقهاء وان المنة
 والمنظر كغير باجتناب الكبائر قطعاً بوعده الصدق وقوله الحق لا انه يجب عليه
 ذلك ونظم الكلام في هذا يقول التوبة فانه تعالى يغفر الصغار باجتناب
 الكبائر ولكن بصيغة اخرى وفي اقامة الفرائض للمعاصي فقد ناهى عن ذلك
 وصحح السنة بتكفير الصغار قطعاً انتهى . وقول ابن علقمة لو قطعنا
 لمجتنب الكبائر الى اوجه منظورة لانه لا يلزم من قطعنا من النصف بهذا
 الوصف حصول التكفير عنه القطع لعدم اتصافه بهذا الوصف لان التكفير
 للصغار قد حصل القطع بفعله المعصية ولا يتحقق اجتناب الكبائر وعلموه
 من عمدة الفرائض بل لا يقطع بان ما ارتكبه ليس من الكبائر بل اضطراب فيه
 على اساس ان لم يوسم وجود الطريق الى العلم به فكيف فلا يلزم حينئذ ان
 الصغار يكون في حكم المباح لانه عند الاقدام على الصغار يتحقق الاقدام
 على المعصية ولا يتحقق وجود اجتناب الكبائر واشتغال الفرائض من
 بعد ذلك الذي موسيبت التكفير كما ان الشخص لو قطع بان الاشهاد
 او التوبة تكفر الذنوب لا يلزم منه ما ذكره لعدم تحققه وجود الاسلام او التوبة
 بعد الذنب حالة تعاطيه على انه قد سلم ان هذا الحكم منطوقين فلو لم يذكروا
 على تقدير القطع لربما قيل يلزم من ذلك على تقدير الظن لانه المكلف في
 الخروج عن العدة في نظائره ذلك وايضا فقد قال الواحدي الصريح ان
 الكبيرة ليس لها حد يعرفه العباد بل اختلف اهل السنة في تقديره في
 اجتناب المناهي خشية الوقوع فيها كما اختلف في الصلاة الوسطى وسبيل
 القدر انتهى **هذا** وقد وقع خلاف بين الفلاس في محو الذنوب بالتوبة
 هل هو قطعي او ظني وهذا يرجح ما تقدم من ان التكفير باجتناب
 الكبائر وكيفية ظني . قال السبكي فنقول التوبة عن الكفر مقطوع بغيره
 وفي القطع بقبول توبة الكافر قولان لاهل السنة وقد نجد في كلامهم
 الخلاف في وجوب ذلك وليس مرادهم ما قالت المعتزلة وانما مرادهم

القطع بوقوع ذلك تغضلا كما ذكرناه وان ذلك ثابت بآلة مستطوع
 على احد القولين ومنطوقه على الثاني وهو اللاحق وعبارة ابن عطية
 في وجوب قولنا لا اهل السنة وهو محمول على ما قلناه انتهى وما ذكرناه
 اللاحق هو ما اختاره امام الحرمين فقال المختار وان تفسير التوبة للذنب
 منطوقه وقال النووي انه اللاحق . وقال ابن ابي ربي في شرح البرهان
 الصحيح عندنا القطع بالمحو وسندنا الاجماع عليه وان اختلفوا في القطع
 وفي الظن فمن قال انه غير ماحية فقد فرق الاجماع فان قيل فبعض
 الامة حازم بالظن فكيف القطع قلنا الامة اذا اجتمع على قول
 منطوقه تكون حجة وظن جميع يزيده على ظن بعضهم انتهى واعلم
 انه واما ان ورد اطلاق غفران جميع الذنوب عند فعل بعض الطاعات
 من غير تقييد بتوبة كما في هذه الآية فانه رتب غفران الذنوب وادخل
 الحسنة والمسكن الطيب على الجمع بين الايمان والجهاد بالنفس قال
 وانه بما يجوز عنه جميع الذنوب ولو كانت تتعلق بحقوق الماديين
 من غير توبة ولا رد مظلة ومنه احاديث الوضوء يغفر الذنوب كحديث
 من توضأ غفر له ما تقدم من ذنبه وكانت صلواته ومشيئه الى المسجد
 نافله وحديث من صام رمضان ايانا واهلنا باغفر له ما تقدم من ذنبه
 وحديث من صلى ركعتين للحدث فيها غفر له ما تقدم من ذنبه وحديث
 من حج فلم يرفث ولم يفسق فرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وحديث من
 صام ليلة القدر ايانا واهلنا باغفر له ما تقدم من ذنبه **قال** الزكري
 وقد حملوا ذلك على الصغار فان الصغار لا يكفروا غير التوبة ونارح
 في ذلك صاحب الدخاير وقال فضل الله تعالى اوسع من ذلك
 وكذا قال ابن المنذر في حديث ليلة القدر السابق انه يغفر له جميع
 ذنوبه صغيرة وكبيره ومكاه ابن عبد البر عن بعض المعاصرين له وقال
 بعضهم ان الصغار يكفروا بالطهارة والصلوة لظواهر الاحاديث
 قال وهو جليل بين وموافقة لمرجئيه في قولهم ولو كان كما زعموا لم يكن

المذكور في الشرح يلازم كلام المطول منا الا ان كلام الرض اعلى بالقلب
 وقال العلامة انه لا يجوز اعتبار الاشقات في اسم الاشادة والاش
 المحقة به اصلا لكن قال صاحب الكفا في سورة الاتقان ان الكاف
 في قوله تعالى ذلك ففوقوه على طريق الاسقاط انتهى . وكذا اعترض
 كلام المطول المتقدم مولانا حسن الفخاري فقال قوله حيث لم يقبل
 من بعد ذلك لا يحتج به في موقع الاستدلال على كون الخطاب في ذلك
 لمن يتلقى الكلام لا مخاطب الاول والا لئلا يكون ذلك وفيه كس
 اذ يلزم منه خطاب اثنين من غير تقييد او جمع او عطف وتبين
 في بحث التعليل ببطلانه حتى انه يناقضه ظاهر اما ذكره في الشرح
 فانه ان افراد الكاف في اولئك هم الفاسقون لا يمنع عطفهم على جملته
 فاجله وان كان الخطاب بالامة لان افراد كفا الخطابات متصل
 باسم الاشادة جاز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم
 من بعد ذلك انتهى . وذكر صاحب الكفا في تفسير قوله تعالى
 كذالك يحكي الله الحق ويركلم اياته لعلمكم تعقلون اما ان يكون خطبا
 للذين فضر واحياة القليل بمعنى قلنا لهم كذالك يحكي الله الحق يوم
 القيمة ويركلم اياته واما ان يكون خطبا للمؤمنين في زمن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم **قال** المحقق التفتازاني قوله اما ان يكون خطبا
 بعض يكون الكلام خطبا معهم ومنه يركم ولعلمكم لهم لا حرف الخطاب
 في كذالك فانه خطاب لمن يتلقى الكلام ايما ان الاحياء عظيم بح
 ان يخاطب به كل من يتلقى له ان يخاطب واحتج الى تقدير القول
 ليرتب الكلام بما قبله وينتظم بخلاف ما اذا كان الخطاب لمنكري
 التبعث في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ينتظم به وانه بل معه
 يخرج الكلام عن الانتظام انتهى . وقال الفاضل الكازروني قول
 العاصي والخطاب نوع من خضر حياء القليل منه اشكال وهو ان
 كذالك خطاب للواحد ولعلمكم تعقلون بجماعته ثم نقل كلام المحقق التفتازاني

فقد افاض المحقق هذه
 الآية اقباع خلاص
 منها طينتها على تبيين
 ولا تبيين ولا حجة
 في الآية السابقة مستون
 من انما انما احد الحكمين
 الذين في المطول ص

ثم قال اقول كون الخطاب الاول في الالة غاما والخطاب الثاني وان كان
 بمجاعة مخصوصة لا يخلو عن شي ومقتضى كلام المصان الخطاب في الالة
 مطلقا اما من حضر القتل او من حضر نزول الالة من غير تفصيل وتفرقة
 بين الخطابين والاول ان يقال ان كذا كن بعين كذا كنم والمخاطب بقوله
 تعالى كذا كن وبقوله بركم وتعلمكم **واحد قال** الرضى قد يستعمل كذا بمعنى
 ذككم بقوله تعالى ذلك لمن خسر لعنت منكم وقوله تعالى ذلك اذنى ان الالة
 تقولوا كما يشار بها للواحد الى الاثنين بقوله تعالى عزوان من ذلك انتم
 وقد اطلقنا بعض عنان العلم في هذا البحث الشريف لانه لا يوجد مجمعا
 على هذا المنوال المنيف وليقوى قلبك على تخرج ما في الالة وخلق فيها
 على تلك الوجوه المتشعبة وان خلل في الغرض من هذا المحل عن
 الاشارة لشي من ذلك فليتامل وما ياتى هذا المبحث ان القاض
 السضاوي قال في تفسير سورة الفتح عند تفسير قوله تعالى انا
ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا للتؤمنوا بالله ورثوه الخطاب للبعث
 والالة اولم على ان خطابه منزل منزلة خطابهم وقد اعترضه مولانا
 سعدى افندي حيث قال قوله اولم على ان خطابه هذا مخالف لما في
 شرح المفتاح من ان قوله تعالى وما تركنا بغافل عما تعملون فينبى قرآنا
 الخطاب من تغليب المخاطب على الغائب ولا يجوز اعتبار من سواه على
 السلام ملا تغليب لاقتراح ان يخاطب في كلام واحد اثنان اداكثر
 من غير عطف او تثنية او جمع انتهى **وقد** تصدى المرحوم مولانا غنى
 زاده فيما كتب على سورة الفتح للجواب عن ذلك بجواب لا ياسب ونسب
 المعترض وهو مولانا سعدى الى انه غافل فقال في الجواب قوله على ان
 خطابه يعني خطابه في ارسلناك منزل منزلة خطابهم كانه قيل
 ارسلنا الرسول اليكم فيكون كل واحد من الخطابين للالة ثم قال ومن
 غفل عن هذا زعم انه مخالف لما في شرح المفتاح الى اخره تقدم ثم قال
 لا يقال المستفاد من شرح المفتاح انه يخبر الجواز في التغليب

سبح شريف مع
 ناصر الروح عتي
 زاده رحمه الله
 تعالى

فنيان

والجمعة ورمضان وغيره من التقييد باجتناب الكبار والماعل تقدير
 كونا يانية فيجمل غفران الكبار من حقوق الله تعالى وحقوق الارسين
 فان فضل الله تعالى واسع وهو غنى على لا طلاق واذا ارادنا فلا فرق
 له وهو قادر على رضا جميع الخفوم اذا تعلقت رحمة بشيخه انصرفت
 به كمن القوم خصوصا هذا الحديث ونظيره بغفران الصغار لما قلنا
 ان في امثالها التقييد باجتناب الكبار وقائم الاجماع على ان الكبار
 لا تسقط الالباب التوبة او باكد واما حقوق الارسين فلا تسقط الاله
 بالاداء او الاستحلال كما هو المقرر ويمثل ان يكون المراد من دائم على
 هذا الفعل وفق في اخره لتفصيل ما يخرج عن حمدة الكبار وهو التوبة
 وعن اخراج الذمة عن حقوق العباد وهو الاداء او الاستحلال فيكون
 المداوم على هذا الفضل له بركة المداومة بتحصيل سبب الغفران عن جميع
 الذنوب صغائر وكباره من حقوق الله تعالى وحقوق العباد كما في قوله
 تعالى ان الضلالة تنهى عن الفحشاء والمنكر على وجه وقد ذكرنا ان كل واحد
 من هذه الاشياء التي ورد النص بكونه مكمرا للذنوب صالح لذلك ولا
 تنافي بين صلوح علتها استحال لول واحد لانه من باب تواردها على
 العلول النوعي لا التحقضي فان صادف واحد من الصغار كبريا وان لم
 يصادف بان كان الفاعل سلبا من الصغار لكونه غير مكلف كالصغير
 او موقفا لم يفعل صغيرة او فعلا ومما ياب او فعلا واعتدلا بحسنة
 اذ هيئة ان الحسنات يذهبن السيئات فهذا رفع له درجات ويكتب
 له بها حسنات قال بفضل له الماء بربي ان يخفف بعض الكبار به ايضا
 والله واسع عليم انتهى كلام شرح مسلم واعلم ان ترتيب الغفران
 ودخول الجنة والمسكن الطيبة على الجمع بين الايمان والجهاد بالنفس
 المال يقتضى ان كل امة له المدخل في ذلك وهو كذا كمن تقدر الايمان
 على الجهاد وشعره بالاصل والجهاد فربما له ولهذا قال العاض في تفسير
 سورة يونس عند تفسير قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم

بهم بايمانهم اي بسبب ايمانهم اليه ملوك يودعي اليه الجنة اولاد اهل الجنة
 كما قال عليه الصلاة والسلام من عمل ما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم
 او لما يريدونه في الجنة ومنهم من يترتب على ان يسبب المهادية هو الايمان
 والعقل الصالح فمن ذلك منطوق قوله بايمانهم على استقلال الايمان
 بالسببية وان العمل الصالح كالسنة والرديف له انتهى . **والمحقق**
الصفوي كلام في ذلك فليخرج من ذلك كتابنا النتيجة . **وقول**
جواب اللام الاول عليه لفظ الجبر او شرط او استفهام دل عليه الكلام
 تقديره ان تؤمنوا وتجاهدوا او هل تقبلون ان ادلكم بغفركم ويغفر
 بجله جواب هل ادلكم لان محذور دلالة لا توجب المغفرة انتهى فقول
 القاضى وسعد بجله جواب هل ادلكم الخ جوابه ما ذكره ابن هشام في معنى
 اللين حيث قال وعلى الاول وهو جعل جله تؤمنون تفسير للتجارة
 فاجزم في جواب الاستفهام تنزيلا للسبب وهو الدلالة منزلة السبب
 وهو الامتنان قال الداميني هذا جواب لما استشكل به الزاج قول
 من ذهب الى هذا الراه وذكنت انه قال وقد غلط بعض النحويين وقال
 بغفركم جواب هل ادلكم وذلك انه ليس اذا اذلم الله على مسلم
 على ما يتبعهم غفر الله لهم انما يغفر لهم اذا امنوا وجاهدوا واثابوا الامر
 اي امنوا بالله ورسوله وجاهدوا بغفركم اي ان فعلتم ذلك يغفر لكم وقد
 عرفنا ان غلط من رفع ما ذكره المص من ان هذا من قبيل تنزيل السبب
 منزلة السبب . وفي الانتصاف هذا التاويل لا يحتج اليه فانه
 يلحق بقوله تعالى قل لعبادى الذين امنوا اقيموا الصلاة من سورة
 ابراهيم واسماعيل . وقد تقدم الكلام فيه وان المؤمن الرابع في الايمان
 لما كان مظنة حصول الايمان والامتنان **والاشكال** صار كما لمحقق فيه ذلك
 هكذا قال فتأمل انتهى كلامه . **واضح** بطلان ان القاضى ذكر في سورة
 ابراهيم وسورة الصافات ان الجواب المحذور جواب الامر فيها اعني قل
 في سورة ابراهيم وامنوا المعبر عنه بتؤمنون في سورة الصافات والامور

عليه الايمان
 مستدل

وماذا وجدوا غير تنزيلا
 لسبب السبب
 منزلة السبب وقد
 تحقق

لكونه

لكونه من المخلص كانه امتلاك الامر لان الامر للوجوب فلهذا ازالت المغفرة
 عليه بخلاف ما لو جعل جواب الاستفهام في سورة الصافات فان الدلالة
 على التجارة مجردة لا تقتضي ذلك وقد عرفت جواب صاحب الحق عنه
 الا انتصاف المتقدم . **كمن** الاول سعدى اخذ الى الفرق بين
 ما في سورة ابراهيم وبين ما في سورة الصافات حيث قال في قول القاضى
 وسعد بجله جواب هل ادلكم لان محذور دلالة لا يوجب المغفرة وانما جعل
 يقينوا الصلاة جوابا للامر في سورة ابراهيم اي انا بانهم لغرض مطاوعتهم
 بحيث لا يبتكف فعلهم عن امره فلا يخالف هذا لانه فرق بين المقامين
 فان الامانة الشرعية في عبادى هناك فقول على انهم من خلصان
 المؤمنين مطيعين للامرة العاتية المفتحة بالسورة اعني قوله تعالى
 لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله وقوله منا ان كنتم تقولون
 يدل على ما يدل وعليك بالنقل انتهى كلام مولانا سعدى اخذ الى تفسير
 بذلك الى ما ذكره القاضى في تفسير الآية المفتحة بسورة الصافات التي
 منها هذه الآية المذكورة وتلك الآية هي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
 لم تقولون ما لا تفعلون الآية فانه روي كما قاله القاضى ان المسلمين
 قالوا لو علمنا احب الاعمال الى الله تعالى لعدنا فيه اموان وانفسنا
 فانزل الله تعالى ان الله يحب الذين يعاملون في سبيله صفا قولوا يوم احدث
 فترلت هذه الآية اعني قوله في اول السورة يا ايها الذين امنوا لم تقولون
 ما لا تفعلون وتقدم ان المولى ابا السعد روى عن القاضى هذه الرواية
 بان فيه التمام ان ترتيب الايات الكريمة ليس على ترتيب الترتيب
 ما فيه واشاد مولانا سعدى اخذ بقوله وقوله منا ان كنتم تقولون
 يدل على ما يدل الى ما مضى من جعل الفعل منزلة الامتنان اللازم
 حيث قال ان كنتم من اهل العلم اذا رجا هل لا يعتد بفعله وان كان مسكنا
 اكتساف ان من خذف المفعول للعلم به اختصارا لكن قال مولانا سعدى
 اخذ ان حل القاضى المبلغ واول على التوبيخ اذا رجا هل لا يعتد بفعله

حل انہ نہ تھال

10

و قد اختلفوا في هذه الصلاة
 هل هي من اجزاء الصلاة
 ام هي من اجزاء الصوم
 والاعمال الصالحة
 والاعمال الصالحة
 والاعمال الصالحة

في بعض الرسايل **هـ** وقد استدل صاحب الكشاف على ان الجنة مخلوقة
 بسكنى ادم وحواء وجميعا في القرآن على نوح الاتسا الغالبة لللا حقيقة
 بالاعلام كالنبي والرسول والكتاب ونحوها **قال** المحقق التفتازاني قوله
 على نوح الاتسا الغالبة يعني ان مثل ذلك حكم الاستغناء عما يكون موجودا
 المحقق الا نادرا كالساعة وانما شبهها بالنبي والرسول والكتاب اشارة
 الى ان لم تصر على انما قد تنكر وتعرف وقد تجتمع وقد يوصف بها اتسا الاشارة
 مثل تلك الجنة ووجه قوله بالاعلام ان اطلاقها ينصرف الى العين وان
 كان المقصود كليا وانما عليه الكتاب مع اللام في عرف الاصولين على كتاب
 من وفي عرف العربية على كتاب حتى في قبيل الاعلام انتهى فتقول اشارة
 الى ان لم تصر على انما قد تنكر وتعرف وقد تجتمع الى اخره فيه نظرا ذمقتها
 ان الجمعية تنافي علمية الكلمة وقد مضى العلم على جواز ثبوت العلم الشخصي
 وجعل في الزيدين والمزيدين اذا ذكر وعلمه سوال للذي يمينه وجواب
 لغية نعم في جمع علم الجنس وتثنية بحث لان مساهمة في واحدة ولقد
 قال المحقق التفتازاني ان جمع فرعون على فراعنه وكسرى على الكاسية
 يقتضي ان علم الجنس للثني ولا يجمع لان الثنية والجمع انما يكونان للأفراد
قال الداميني قلت وهذا صحيح فلا ينبغي ثنية وجمعه الا على
 ما ولى انتهى فقا جينا عنه في رسالتنا في بحث الاشراقية وهذا
 وقال في الكشاف الجنة البستان من التحل والشجر **قال** المحقق التفتازاني
 لا يعلم من قوله هذا انما انفس الاشجار الملتفة او الارض التي فيها تلك
 او مجموع الشجرين انتهى وقال القاضى الجنة المرة من الجن وهو مصدر
 جنة اذا استره وانه ارا التركيب على الاسترسال في الشجر المظلل لا يتقافى
 اغصانه البنا لانه كانه يستمر ما تحته شجرة واحدة ثم البستان لما فيه الاشجار
 النكاثرة المظلمة ثم دار الثواب لما فيه من الجنان وقيل ثبت بذلك
 لانه اي الانسان يستمر في الدنيا ما عداه فيا للبشر من اقدان انتهى كما قال
 تعالى فلا تعلم نفس الاية وجمعا وتنكير لان الجنان على ما ذكره ابن عباس

شخص تعدد رتبته
 لكل من ينسب به الاسم
 جنة قال الشيخ
 السكنى في العروس
 من هذا ان علمه

سبع جنة الفردوس • وجنة عدن • وجنة النعيم • ودار الخلد • وجنة
 الماوي • ودار السلام • وعلبون • وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات
 متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال **قال** الشوطي قوله
 الجنان سبع على ما ذكره **قال** مولانا شيخ زاده قوله ودار الترتيب
 من حروف حتى يعني انه تضمن معنى الصنعة منه يقال للترتيب الذي يستتر
 في الحروب جنة ونسبي الجنون جنونا لما فيه من قسرة العقل والجن جنة
 لاستتارهم عن اعين الناس والجنين وهو الذي في بطن امه نسبي
 جنينا لاستتاره وقوله لا تتقافى اغصانه متعلق بالمظلل اي بكثرة
 واجتماعها وفي الصحيح ان تقافى ان كس كثرة واللفظ ما اجتمع من ان كس
 وما اجتمع من قبيل شتى وقوله تعالى وجينا بكم لضيافى مجتمعين وقوله
 للملائكة متعلق بقوله سبي المصدر وسبب المبالغة امر ان اخدها •
 تسمية الذات بالمصدر كما في نحو رجل غدا • وانما يكون الجنة المرة
 من السرة رجاء **وقوله** ثم البستان عطف على قوله الشجر المظلل وكذا
 قوله ثم دار الثواب • وقوله لما فيه من الجنان اي البساتين المشتملة
 على الاشجار النكاثرة المظلمة وتسمية كل واحدة البستان ودار الثواب
 بالجنة لانه قد ستر في الدنيا ما عداه فيا للبشر والافان جمع فتن بمعنى النوع
 وقوله وجمعا وتنكير جمعا وتنكير ما وتقرر الجواب ان الجنة وان كانت
 دار واحدة فامعنى جمعا وتنكير ما وتقرر الجواب ان الجنة وان كانت
 اشجارا دار الثواب كذا الا انما مشتملة على جنات كثيرة فجمعت لشمولها
 على ما تنكير فلعل على تنوعها فانما انواع مختلفة بحسب اختلاف استحقاق
 العالمين واختلاف اعمالهم ودرجات اعمالهم وعلمهم ودرجاتهم
 كما قد قيل لهم جنات شتى مختلفة بحسب اختلاف اعمالهم ودرجاتهم
 يكون تنكيرها للتعظيم اي جنات لا يثبت وصفها ونسبها حتى على
 التكاثر ونسب جنة قال قوله لان الجنان على ما ذكره ابن عباس سبع يعني
 انه اورد الجنات بالجمع الصحيح المتكرر الدال على القلة لما ذكره فان الجمع

ابن عباس لم يرد
 عليه انتهى

المنكر الصريح من جوع الغلة وقوله على حب مفاوت الاعمال والعمال ان
 اريد بالاعمال اعمال الجوارح فالعنى ظاهر اذ يكون المراد من قوله تعالى
 عقابهم واخلاصهم ما يني موجب للاعمال لا ناسيها وان اريد بها اعم منها
 فوجه انه يمكن ان يكون شرف الفاعل في ذاته يقتضى رتبة خاصة
 من الجنة وبالنظر الى الاعمال يقتضى رتبة اخرى فتأمل كلامه ولا يخفى
 ما فيه وقد حقت الكلام على ما يتعلق بالجنة وصفاتها في كتابنا
 فليراجع وقوله تعالى **ذلك هو الفوز العظيم** قال القاضى الاشارة الى ذكر
 من المغفرة واذا قال الجنة **وقال القاضى** في تفسير سورة براء في قوله
 ذلك اي الرضوان او جميع ما تقدم هو الفوز العظيم الذي يستحقونه
 الدنيا وما فيها انتهى **وقال التولي** ابو السعود وذلك الفوز العظيم
 الذي لا فوز وزاد وقال بعد ذلك في تفسير قوله تعالى **افرن اسس**
 بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير من اسس بنيانه على شفا حرف
 ثم رافاه به في نار جهنم ووضع بمقابلة الرضوان تقية على ان يمس
 ذلك اثر حفظه من النار وبوجه الى الرضوان ومقتضياته التي
 ادناها الجنة انتهى فقوله التي ادناها الجنة تبع فيه القاضى في هذه
 الآية وكذا في آية **هوود حيث قال** في تفسير قوله تعالى **الا الذين**
صبروا وعلوا الصلوات او الذين لم يخفوا واجر كبير اقله الجنة ولكن
 قال في تفسير سورة آل عمران عند تفسير قوله تعالى **لذين اتقوا**
 عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار الايات وقد شبه بهذه الآية
 على نعمه فادنا ما شاع الدنيا واعلام رضوان الله لقوله ورضوان
 من الله اكبر واوسطها الجنة ثم قال الصابرين والصادقين والنافين
 والمنفقين والمستغفرين بالاسحار استغفار طلب المغفرة والمغفرة
 اعظم المطالب بل جامع لها وتخصيص الاسحار لان الدعا فيها اقرب
 الى الاجابة لان العبادة حينئذ انتق والنفس صافية والروح اجمع
 ساجد متجدين فيلزم انهم كانوا يصلون الى السموات يستغفرون

وقال القاضى في سورة
 التي هي من سورة
 تعالى ركان ذلك
 الا ذوال النكس
 عند الله تراء عظمها
 الله منتهى ما يطلب
 من جلبه فنعى او دمع
 صرهم

ويعون

ويعون انتهى **قال** الكاذبون قوله لقوله ورضوان من الله اكبر لغفل
 الرضوان عبارة عن الفيوض المعنوية الفاضية على الارواح ولهذا
 كان الرضوان اكبر واعلى من الجنان التي هي عبارة عن الفيوض
 الصورية المتعلقة بالاجسام وقوله واوسطها الجنة ولذا افترق ذكرها
 في الوسط حتى يكون الترتيب الوضعي مناسب للترتيب الطبيعي وقوله
 والمغفرة اعظم المراتب الى اخره **قال** الكاذبون المغفرة هي غفر
 الذنوب وهو وان كان من المطالب العالية لكنها ليس اعظم منها
 فمطلقا بل القرب من الله تعالى ورضوان منه اكبر وهو الفيض
 الروحاني كما فسدنا الا ان يقال المراد من الاستغفار طلب يكون
 كمالا او موحيا للاحتياج اعم من ان يكون مغفرة الذنوب او لا انتهى
 ثم الكاف اللاحقة للاسم الاشارة وان كان حرفا لا ضميرا وكذا في مخاطب
 لكن لا بد فيه من معنى الخطاب واذا فهمنا منع ان يكون الخطاب به
 من خطب بقوله ويحكم بخلاف ما قبله وهو قوله ذلكم خيركم فان
 الخطاب فيها متوجه لمطابقة مكان دون ما يشاء ولكن يخرج على ما ياتي من الرضوان
 خرج عنه صاحب الكشاف قوله تعالى ذلكم يومظرون من كان منهم يوم
 بانه واليوم الآخر سورة المغفرة ذلكم اذكركم واظروا حيث قال فان
 قلت لمن الخطاب في قوله ذلكم يومظرون فقلت يجوز ان يكون
 لرسول الله او لكل احد نحو ذلك خيركم واظروا **قال** المحقق الفخري
 قوله لمن الخطاب يعني ان الكافي في مثل ذلك واو لئلا وان كان
 حرفا لا ضميرا وكذا في عن مخاطب لمن لا بد فيه من معنى الخطاب وهذا
 افراده بمنع كونه خطابا لمن خطب بقوله فلا تفضلوه من فجعله خطابا
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانه الاصل في تلقي الكلام او لكل احد ممن
 يتلقى الكلام وحرف الخطاب يكون لمن يسمع ويتلقى الكلام سواء كان
 هو المخاطب بالحكم او لم يكن ومثله ثم عفونا عنهم من بعد ذلك
 ولعلك تطلع ما ذكر على فساد ما قيل ان مبنى الاول على ان خطاب

هذا معنى لطيف

هذا معنى لطيف
 في قوله تعالى
 على ما قاله القاضى
 والله على ما يدبر
 صرح به في التفسير
 يا اولاد خائف الخطاب المنفصل
 خطاب الجماعة كقولهم
 عزونا عنكم بعد ذلك
 وذكر ان يخرج على ما

تعين التوبة ببل محمد الذنب كخالفة ولده تاج الدين وقال اراه وجوب
 التوبة عينا على الفور من كل ذنب نعم ان فرض عدم التوبة عن الصغيرة
 ثم مات المكفرات كفرن الصغيرة من ذنبا تلك الصغيرة وعدم التوبة
 منها فوسفي ان يكون مراده بتكفير عدم التوبة بتكفيرها خيرا لان التوبة
 تسقط بالكلية لتعدي بوجوبه في الصلاة وغيره من الافعال الواجبة
 والمراد بالتوبة الندم على المعصية حيث انها معصية وانما تحقق بالقلع
 ان لم تكن قد انتهت وعزم ان لا يعود اليها وتدارك ما كلفته تدارك حيث
 لم يؤمر بالمكفر والما استدلال به ابن عبد البر اجبت الكفاية فيمنوع لانه
 ورد في فضل خاص فلا تبعه اذ الاصل بقا عذابه على عمومه وهذا
 مما لا مجال للقياس فيه من كسب القياس على ذلك بل ورد في تعذر الاما
 ما يدل على غفران الكبار ايضا فلا يدين نسبة قاييل ذلك الى الجمل نعم
 تكفير الكبار انما موقوفون لانه اذ انت طلبة فيقول ذلك الرباني الله
 تعالى وقد قال فيما حكاة عنه علينا الصلاة والسلام انا عند ظن عبدي
 لي الحسنة ثم رايته بعض المحققين قال قال الامام في خبر مسلم ضام
 نوم عرفه احتب على الله تعالى ان يكفر السنة التي قبله والسنة
 التي بعده والمكفر الصغار قال ويحتاج لدليل وفضل الله لا يدرى
 انت واجب بان الدليل عليه ان الكبار لا يكفروا الا التوبة
 بشرطها وظاهر ان حقوق الادميين لا تكفر مطلقا اخذ اما ذكره
 في الحج قل كلام فيه ثم ما ذكر من التكفير محله فبشر صغابروا لا زيد في
 حسنة او عظم في السنين من اقترا في الذنب اخذ من قول الامام
 لمحدث تاويل ان احدهما ان الله تعالى يغفر ذنوب سنتين والسنة
 ان يعصه الله فيهما من الذنب كافي شح الارشاد لابن حجر وقال شارح
 مشم الظاهر ان من في قوله من ذنبه بيان لما تقدم او تبعية متعلقة
 بغفر منسوبة على تقدير استيعاض التوبة ان ما غفر له مؤلف الصغار
 بتولية الاحاديث الواردة في اماله من المكفرات مثل الصلوات الخمس

من حديث

والجدة

فيما لانه يجوز التأويل الذي ذكره المصنف لان المراد من المحض هو المحض
 بالاضافة الى اجرا الكلام على الظاهر فلا يمتنع الجواز بهذا التأويل
 كما لا يخفى على ذوي الفطرة انهم وموجوب في غاية الاخطا لان صرف
 خطاب الرسول اليهم ويحتوي خطاب الفرد الى خطاب الجمع ويحتوي كاف
 الخطاب اليه الاستم الغائب حيث قال لانه قيل ارسلنا الرسول اليكم
 فاخرج الرسول من الخطاب بالمره وصرفه الى الجمع ويؤول ذلك الى حذف
 المفعول الذي هو الرسول وان يكون الكافي واقعة على المرسى اليهم
 بتقدير ان الجارة لان الامة مرسى اليها لا مرسى مع ان عبارة القاض
 المتبادر منها ما فهمه مولانا مستحق وموصوف خطاب بمنون للامة فقط
 ويتركز عليه ان يحاطب اثنان في كلام واحد الى اخره تقدم لاحرف خطاب
 ارسلناكم كما فهمه المحقق فراد القاض ان قوله توصلون اما ان يغلب
 فيه المخاطب على الغائب فيشمل الامة او يخص به الامة من غير ادخال
 الرسول فيها فلا تغليب وحينئذ ياتي الاشكال وان اراد مولانا
 الجيب انه لا حذف بل الكافي الفرد فامية مقام خطاب الجمع على ان
 يكون المراد ارسلناكم ارسلناكم فهذا الكلام محج السمع كيف والارسل
 حكم بخصه فلا يشمل غيره فهو كقولك يا ايها الرامل قم فانه لا يشمل الامة
 وانما قيل بان خطابه قد يعبر وان الاقتصا رعله لكونه الرس فنيا
 اذا كان الحكم الواقع بعد ان يدعى الامة كقوله يا ايها النبي اذ اطلقتم
 السنف والجملة فافهمه مولانا كما عني زاده لا يقبل ولا ينبغي سكو
 فلعقل الجواب الحق ان القاض لا يري بامتناع خطاب اثنين في كلام
 واحد قد سلكه في عدة ايات تقدم نقلها تقدم ان كلام المطول خلت
 رايه في ذلك فتارة جود تارة منع وان صدر الافاضل على الجواز
 وقد تقدم سر الكلام على ذلك فلا حاجة للاعادة فتأمل وقوله تعالى
 واحرب تحبون قال المحقق الفتا زاني المجبة من الوجدانيات
 التي لا يكسف عنها المقال غير الخيال ومن بالازادات اشبه منها

سولانا عني زاده رحمه الله

الكتاب والمحقق على الجواز
 وجب عليه ما تقدم من الايات
 رخصه ما تقدم من الايات

بالادراكات وقد فرق القاض بين المودة بان الود محبة الشيء
 نفسه ولا يمكن يستعمل كل منهما وتوقف فيه الكا زروني قايلا النجوم
 من الصالح ان الود يعني المحبة وقد يعني المحبة والما كونه بمعنى المحبة
 مع التمنى فلا ينهم من الصالح وقال ابن الهمام في المشارة ان المحبة ارادة
 خاصة وهي لا تتبعها تبعه ومواخاة والارادة اعم فالارادة تنفك
 عن المحبة فيما اذا تعلقت باشيء تبعه ومواخاة وقال في الموقف
 محبتنا له تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق له تعالى
 على الاستمرار ومقتضيه للتوجه التام الى خضر قدس بلا فتور وتوان
 ومحبتنا لغيره تترتب على تجيل كمال من لذة او شغفة او مشاطة لمحبة الحق
 المحشوقة والتمتع عليه فمنهم والوالد لقوله نعم في الارض الارادة من ترك
 الاعراض وقيل الارادة فقط فيترتب على ذلك كما في الارشاد انه
 تعالى لا تتعلق به على الحقيقة محبة لان الارادة والارادة لا تتعلق الا
 بالمتحد وبسببها لا اول له لان المراد انما يريد بالشيء بكان واعداد
 ما يجوز عنده وما ثبت قد لا يتصور له فلا تتعلق به ارادة الله في قد
 صحت الكلام عليه القاض في تفسير قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
 سورة آل عمران وتعلم من ذلك المتكلمون على كتابه كالكا زروني وغيره
هذا وقد اشار القاض الى ابداء وجهه في اعاب قوله تعالى **واذرى**
تحتونها فقال اي وكم الى هذه النعمة المذكورة نعمة اخرى عاجلة محسوسة
 وفي تحتونها تعويض بانهم يوثرون العاجل على الاجل وخاصة كما قال
 مولانا سعدى اخذ في انه اشارة الى ان اخرى مبتدأ حذف خبره والجملة
 عطوف على بغفر لكم على المعنى اتساق قولنا ان كان قوله واذرى تحتونها مع خبره
 المحذوف على قوله يغفر لكم باعتبار المعنى كان كما لعطوف عليه مترسبا على
 الايمان والجهاد بالنفس والمال وانه لا بد من وجوده اذا وجد فيكون
 وعدا لهم من الله تعالى بانهم اذا جاهدوا بما هو لهم وانفسهم مع وصفهم
 بالابان لابد ان يجمع لهم من النصر والفتح القريب وان ذلك يختلف

سعدى
 سبطونام

وقد تنزل القاض للكلام على ذلك في عدة آيات فقال اذ لان تفسير
 قوله تعالى ان لا يخاف لدي المرسلون ان المعنى لا يكون لهم عندي سوا عاقبة
 فيجي فون منه وهذا اخذ التفسير للآية قال مولانا سعدى قلت
 ان ارادوا سوا العاقبة ما يتعلق بالآخرة كما هو الظاهر المتبادر لا يكون
 مناسبا لمقامه ولا يكون الاستيناف في محبة وان ارادوا سوا العاقبة بالآخرة
 فهو قتل وجوه فلم من رسول قتل مثل يحيى ابن زكريا عليه السلام والحواريات
 احتار السق الاول والعن ان الذي بحق ويليق ان يخاف منه موسى
 العاقبة والمرسلون في امزمت فلا ينبغي لهم ان يخافوا من شيء بعده اذ كل
 عظيم سهل عند قلوبنا وفي ذلك بحث فخذ ذكر في قصة الخليل صل الله
 عليه وسلم ما يخالف ذلك وذكر المحقق الصفوي ان الالهي يحيى فون
 سوا العاقبة وقد ذكر كونه العلامة الكافي في تفسير قوله تعالى فلا
 يمان كمر الله الا لغوم الكاسرون وان النبي صل الله عليه وسلم داخل
 تحت عموم المستثنى منه بلا شبهة في ذلك قال لان العصاة لا تزلح
 المحنة فكيف المؤمن بين الخوف والرجاء وان المخلصين قل خطر فطيم
 وقد ذكر في اصول الدين ان اللامن من كمر الله تعالى وانس من رحمة كمر
 وعنده الفقهاء من الكتاب يرجع بين الكلامين بان قوله الله صوبين
 من انس ابان لا زكاد الرحمة للذنوب ومن اللامن الاعتقاد ان لا
 حكر ومزاد الفقهاء من انس انس لا تغفلام ذنوبه ويستبعد العفو عنها
 ومن اللامن الغلبة الرجائية بحيث دخل في هذا اللامن وذكر القاض
 في تفسير سورة الصافات عند تفسير قوله تعالى ولقد استقت كلمتنا
 لعبادنا الرسلين اي وعدنا لهم بالنصر والغلبة وهو قوله انهم لم ينصروا
 وان حذنا لهم الغالبون وهو ما عتدوا لا غلب والحقص بالذات
 ثم قال في تفسير قوله تعالى من سورة غافر انا لننصر رسلا والذين امنوا
بالحج والظفر والانتقام لهم من الكفرة في الحياة الدنيا ويوم تقوم
 الاشرار اي في الدارين ولا ينتقض ذلك بان كان لهم من الغلبة شيئا

على الاشياء كما نرى
 سوا العاقبة

اذا العبرة بالعواقب وغاية الامر اتفق **قال** مولانا سعدى قوله بالحجة اى بنى
 الكل وقوله والظفر في جانيهم اى في الجمل وقوله والاشقام لهم من العبرة
 اى ولو بعد موتهم كما في محسن عليه السلام حيث انتقم الله من بني اسرائيل
 بتبليط بنحصر وقوله ولا يتقص في ذلك كما كان لهم اى للامانيات من
 الغلبة اى العلوية والكثرة من الغلبة كما في غزوة اخذ انتى قوله
 حيث انتقم الله تعالى له من بني اسرائيل بتبليط بنحصر مثل نظر فقه
 صرح صاحب الكشف والامام القطب وغيره في خواش الكشاف من
 اول سورة الانبياء ان السوارى شهد بان بنحصر قتل قبل وقت
 عيسى وذكر يا بسين سطاولة ومعلوم ان الملك الذي انتقم من يهود
 بسبب سيدنا يحيى وغيره من انبياءهم ملك من الرزم يقال له قسطاطين
 الملك ولهذا اعترض على الكشاف في ذكره في تفسير قوله تعالى فاذا
 جاء وعد اوليها بان اوليها قتل زكريا وجعل رجايا من هذا النوع جعل
 هذا ان زكريا قبل سيدنا يحيى عليها الصلاة والسلام ثم اعترض على من
 ذلك بحسب رجايا وهو مشدد ايا مع ضم العبرة على رواية الكشاف وضم
 العبرة وكثرة متقفا على رواية غيره في قرن واحد غير سديد لان رجايا
 كان في زمن بنحصر وبينه وبين زكريا عليه السلام اكثر من ميتين سنة
 والحجج من مولانا سعدى افندي حيث وقف على كلام القاض في سورة العاقب
 وسورة غافر وحشي عليها **كفى** **قال** في تفسير قوله من سورة الحج عند قول الكاشف
 في تفسير قوله تعالى ان الله سرف عن الذين امنوا غابله المشركين يشير الى
 ان المنقول محذوف اختصارا للدلالة المقام على تقديره قال ابو حيان
 لم يذكر الله تعالى ما يدفع عنهم ليكون الفهم واعظم واعلم وقوله انه ورد ان
 الله انكر ان ياتى بالانبياء ثم الاثمل فالاثمل انتى فقوله وفيه الى اخره
 يدفع كلام القاض في تفسير التورين السابقين على انه اية غافر
 لا يرد عليه شى ما تعرب في الاصول ان الطرف المزون بنى لا يقتضى
 الاستعجاب بخلاف الحال عند فانه معينا وعموم والاية وارده على

ذلك

ذلك قال فاقط الدين قد سرح في قوله تعالى **انا ننصر رسلنا والدين**
 اسنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد فانه تعالى ذكر نصرته الرسل المؤمنين
 في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الاخرة غير مقرونة بالاقية نصرته الله تعالى
 ايام في الاخرة مستوعبة لجميع الاوقات واية لانا دار جافا لنصرته
 في الدنيا فقد تنفع في بعض الاوقات دون بعض لانا دار ابتلا انتى كل الله
 وذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وكان من بنى قتل معديريون
 كبر الامة ان المختار ان ربيون فاعل قتل لاضمة النبي يدل عليه قراءة
 قتل بالندبة وما روي عن سعد بن حبيب سمع النبي قتل في القتال وقال
 بعض العلماء كل من امرهم بالقتال والجهاد لم يقتل بخلاف من لم يجهد **مورا**
بالجهاد **وقال** صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى واية يعصمك من
 ان يس من سورة المائدة وعدة من الله تعالى بالحفظ والكلالة **والغنى**
 وانه بعض لكان الكلالة من اعدائك فاخذ ذلك في تراخيهم فان قلت
 ان ضمان الله تعالى العصمة وقد نتج في وجهه يوم احد وكبريت زبانية
 قلت المراد انه يعصم من الغفل وقوله ان عليه ان يتحمل كل ما دون
 التفسير ذات الله تعالى فاشد كطيف الانبياء فليعلم الصلاة والسلام
 وقد نقل المولى طاهر افندي زاده في كتابه الشفايق ان المولى الغيوب
 القرمان وقف له على رسالة في دفع التعارض بين الاثنين واما قوله
 تعالى انا ننصر رسلنا الامة وقوله تعالى ويقتلون النبيين بغير
 حق قال وسبب تصنيفه ما جرى بينه وبين علماء مصر في دفع التعارض
 المذكور اتفق **ولعلنا كلفنا** **هنا كفاية في ذلك** **وهذه معجزة**
 شريفة تحمده جماعة العلماء وانقطعت دونه انظار الفضلاء ذكره
 في مثل هذه الامة وذلك لان قوله تعالى ويقيم يقوم الاشهاد من قوله
 تعالى انا ننصر رسلنا الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد عطف
 على محمل قوله في الحياة الدنيا كما يجوز مثله الفارس ونقله عنه في المعنى
 وجينه فاما ان يراى بالحياة الدنيا اللازمة السابقة ليوم القيمة

سعدى بالندبة في القتال

سعدى كمال سلام طاهر في الشفايق

بسم

مثلا فلا اشكال في عطفه عليه لان كلامهما زمان وان ارد بهما هذه
الدار من حيث هي طرف مكان فكيف يصح العطف مع اختلاف الطرفين
وقال ف ما يقتضيه منعه فانه لما تكلم في تفسير قوله تعالى لقد
نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين قال فان قلت كيف عطف
الزمان على المكان وهو يوم حنين على المواطن قلت معناه وتوطل
يوم حنين او في ايام مواطن كثيرة ويوم حنين ويجوز ان يريد بالمواطن
الوقت كقتل الحسين على ان الواجب ان يكون يوم حنين منصوبا بفعل
مضمر لانه الظاهر في قوله اذا عجزتكم يدل من يوم حنين
فلو جعلت ناصبه هذا الظاهر لم يصح لان كثرتهم لم يجبه في جميع تلك
المواطن ولم يكونوا كثيرا في جميعا فيبقى ان يكون ناصبه فعلا خاصا ب
الاذا انصب اذا ما صار اذ كر هذه الكلمة وفي لا تنضاف لا ما عطف
طرف الزمان على المكان كعطف احد المفعولين على الآخر نقول ضرب زيد
عمر يوم الجمعة وفي المسج كما نقول ضربت زيدا وعمره ان لا بد من تعابر
الفعلين الواقعين بالمفعولين فانك اذا قلت اضرب زيدا اليوم
وعمره لم يشك في ان الفعلين متغايران والطرفان كذلك الفعل
واحد في الصناعة فيجوز في الالية ان يكون كل واحد من الطرفين على حاله
وقال بعض الفضلاء يجوز بعضهم عطف الزمان على المكان وكلام الزمخشري
شود بان غير جائز فيجوز ان يريد انه لا يجوز عطفه عليه منا الى في هذه
الالية وذلك لان المواطن مجردة عن يوم منصوب على الطريقة فلو عطف
يوم على المواطن لزم ان يكون هذا من دفع فان العطف هنا على
المحل لا على اللفظ فوجود في اوله غير ضار كما مر في كلام الفارسي قال
هذه الفاضل ويحتمل ان يريد انه لا يجوز مطلقا وانما لم يذكر ما عتبار
ان الفعل يقتضي نظرا فالزمان اقتضاؤه نظرا المكان مرتطبا بهما
به من الواو فلا يجوز فصل احدهما تابعا للآخر فلا يعطف عليه كما لا يعطف
المفعول على المفعول ولا المفعول على الفاعل ولا المصدر على

بني

شيء من ذلك وانما باعتبار ان طرف الزمان منتصب على الطريقة مطلقا فلا
طرف المكان فانه يشترط فيه الايام فلا اخلافا في هذا المعنى لم يحط عطف
احدهما على الآخر وانما باعتبار ان الاستعمال وادع عطف الزمان على الزمان
والمكان على المكان ولم يرد بعطف الزمان على المكان الا ترى انك لو قلت
ضربت زيدا في الدار يوم الجمعة صححت كلامك ولو قلت ضربت زيدا في
الدار ويوم الجمعة خرجت عن قانون كلام العرب انتهى ذكره العلامة
الدمايني وقد اورد على قوله تعالى واستعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم
القيمة من سورة يود **ثم رأت** القاضى ايضا وليا انا ولزكلام القاضى
حيث قال قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة يعني مواطن الحرب
وهي واقعا ويوم حنين وموطن يوم حنين ويجوز ان يقدر في ايام مواطن
او يقدر المواطن بالوقت كقتل الحسين والابن ابي طالب قوله اذا عجزتكم
كثرتكم منه ان يعطف على موضع في مواطن فانه لا يقتضيه ثباتها في
اضيف اليه المخطوف حتى يقتض كرثته اعجابا اياهم في جميع المواطن
قال مولانا سعد ويجوز ان يقدر في ايام مواطن هيكله اوقع في عامة
النسخ والظاهر انه سئل من الكاتب والصواب في ايام مواطن ويوم
وقوله والابن ابي طالب قوله الحج ذو الحجة في النبي **ثم رأت** افضل
المتأخرين استنادا للشيء والعقل الكافي عشره فترى هذا المبحث مستقلا
فقال بعد نقل كلام الكشاف فقال اقول ان نظرون في كلام الكشاف
ان حنة عن مقصودة وقرامه ابروا في تنقيح كلامه وسائل ويؤيد التوضيح
مقدامة مسائل من تلويح حقايقه وسائل للجيوب والسائل وعدوه في بعض
الكشاف فلم يذكر واما بوشايف عن الاشكال ولم يأتوا بما يؤيد لمحمد بن
الاشكال في تحقيق الكلام وتبينه ان قوله ويوم حنين ان صليته عطف
على مواطن فالواو قائم مقام حرف الجر وهو في ذلك قال لقد نصركم الله في
مواطن كثيرة في يوم حنين وهذا المعنى باطل لانه بين مكان الشيعة وزمانها
ولا شك ان ليس زمان السمع المواطن كثيرة يوم حنين سوا جعلت اذ

تدبره

اعلم بـ لا اولاد اما اذا عطف وتوم حين على محل في هو المكن كما هو الظاهر
 في قول العطف قائم مقام مضمر العاقل في هو المكن فكانه قال لقد مضركم الله في
 هو المكن كثيرة وتوم حين خصوصاً وحينئذ ما كان يكون اذا عطف بـ لا
 من يوم وهذه اما تقول ترايتك مراراً في مصر وبلد العبد مرة اذا في ض
 انكس من مرفه هذه هو الصدق والحق الذي لا عطاء على وجه الخير فلا تفسد
 من قسمة سلاح الرخصة فانما جمعة من غير طعن ولا كل جواد كونه والحمد لله
 واما العالمين انتم كلام سيد المحققين الصنفون وقد اجبتا تقييده هذه القوة
 من قوة الضياع فانما لا توجد منتظمة في سلكها فحرر على هذه اللفظ الغريب
رجع لا تمام الكلام على ما في الاغراب قال القاضى وقبل اخرى منسوبة
 باضار يعظم او يحسون او يمتد اخره بضم من الله وفتح قريب هذا
 وانما مع الاضار بالمتعد عن اخرى مع افراد لما لانه اريد بانها لغة اخرى
 والنوع تقع على المتعدد والواحد لفظ اخرى كفضل نونه فعل مؤنث
 اخرى بمعنى شدة تاخر في شئ ثم نقل الى معنى غيره وقال مولانا سقدي
 اقدى قول القاضى منسوب بـ يعظم فكون من باب عطفها بنا وما
 باردا قلت وقد كنت انما اختصت به الواو عطف غافل فذوق وبعي
 بقوله قل غافل اخرى بمعناها معنى واحد مثل ذنوب الحواشي والعيون الى
 وكل من العيون فان الترتيب ج وانشغل بمعناها امر واحد وهو التحسين قال
 في المعنى ولو لا هذا التفسير لورد اشترت به من فضاء اذا التفسير
 فذلك من صناديد هذا المذهب من فعل هذا يكون غافل لفظ اخرى المحذوف
 معطوف على يغفر وقد بقي تحول ويجمع بين يغفر ويعظم امر واحد وهو الحال
 ما يحصل به الرقعة قول القاضى او يحسون ويكون المذكور مفسراً للضم المحذوف
 فيكون من الاستعمال قال في المعنى ولا يرد عليه ان المنسوب في هذا
 ان باب شرط ان يكون مختصاً بفتح وفتح بالابتداء لان الاصل وصيغة
 اخرى انتهى **هذا** واذا اعقر ان اخرى بمعناها مشتد المحذوف الجبر
 اي ولم الى هذه النعمة المذكورة نعمة اخرى غالبة يكون قوله بضم

من الله وفتح قريب اي عاجل بـ لا اوبىنا واما اذا اعتبر ان اخرى منسوبة
 باضار يعظم كما قدره هنا القاضى وقدره القاضى في سورة الفتح عند
 تفسير قوله تعالى واخرى لم تقدر واولى بقبض وعلية يكون قوله بضم من
 الله بضم المحذوف وقد قرى بضم معطوف عليه وهو وفتح قريب المنصب
 على البدل او الاختصاص او المصداق والتقدير تنصرون نصر قائله الله
 ونصره اذ بالاختصاص غير المعنى المفضل على الاختصاص نصراً على الله
 لا يكون نكرة ولا بينهما ولا يكون الامر بالالف واللام او بالاضافة
 او بالعلية او بـ لا يكون الا بعد ضمير متكلم شخص به او مشارك فيه
 وربما اتى بعد ضمير مخاطب هذا او نحو القاضى في تفسير سورة الفتح في
 قوله واخرى لم تقدر واولى بضم من الله ولم يذكره **هذا** وفي
 قول القاضى ان في ذكر تحبونه تفرين بانهم يوزنون الغافل كل الامل في
 اشارة الى ما رواه الامام مسلم من حديث عبد الله بن عمرو القاضى برفوع
 ما من غارزة تغدو في سبيل الله فيصيبون الغنية الاتعبلوا المني
 اوجهم وبقي الثلث فان لم يصبوا غنية ثم لم يجرم في هذا امرح ببقا
 بغير لا يرجع حصول الغنية فتكون الغنية في مقابلة جز من ثواب
 القرو وفي التعبير بـ لا جركلة لطيفة وذكر ان الله تعالى اعد
 سمحاً ثلاث كرامات ذنوباً واثراً واثراً فالدنوب ثمان السلاطة
 والغنية والاثرة ودخل الجنة فاذا رجع غانماً فقد حصل له
 ثلثاً ما اعد الله له ولحق له عند الله الثلث وان رجع بغير غنية عوضه
 الله عن ذلك ثواباً في مقابلة ما فاتته وليس المراد ظاهراً حديث اباب
 انه اذا غنم لا يحصل له اجر انتم والمراد بحديث اباب ما رواه
 البخاري بقوله مثل المجاهد في سبيل الله والله اعلم بمن يحا هدية
 سبيله كمثل الصائم القايم وتوكل الله اي تكفل تعالى على وجه الفضل
 منه بمجاهد في سبيله بان يتوفاه ان يدخل الجنة اي يتوفيه بدخل
 الجنة في الحال بغير حساب ولا عذاب كما ورد ان ادخل الشهداء

فان الغروب

او اطلاق اسم اخذ العبد على الا فرستى تضاد مماثلة التشاب
 بوانتظا تكلم ان قصد الهزة والسجدة او تليج ان قصد مجرة التعريف
 والالتيان بشي فنبه ملاحة وهما القصد الى الاستعارة بالهزة ليزيد
 في غنطهم انتهى حيث قال في الرد عليه ولا يعجز قول وهما القصد
 الى الاستعارة لان الظاهر من قوله تعالى قالوا اتخذنا من دونه افعالا
 بانه ان يكون من الجاهل ان الاستعارة لا يجوز نسبتها الى الله تعالى
 انتهى ثم انهم ذكروا ان البشارة اسم كغيره فيغير بغيره بغيره الوصف
 للفرج ووجه ذلك على ما ذكره الراغب ان النفس اذا ارتدت انفس
 الدم فيها انتشرا في الشجرة والظواهر ان تغير البشارة للفرج
 في الحقيقة لا يكون الا في الاخبار الصادقة والحق الكاذب وان كان
 بغير بشارة الوجه ايضا الا انه لا حاجة بتغييره لانه يزول بعد ظهور
 الكذب فلو زال له وعدم استقراره فلا تغيير له لم يغير هو كغيره
 جهل البشارة لا يمنع علمه لا يحصل بغير بشارة الوجه للفرج فقد ظهر
 من هذا التقدير ان اطلاق السلف ليس من العقول عن الشرطين
 المذكورين ثم ان ههنا شي لا بد من التنبية عليه وهو ان المشرية قد
 يذكر في البشارة بما يغيبه الشرور كافي الالة وكافي قوله تعالى انا
 نؤمن بعلام عليهم قد لا يذكر كافي قوله تعالى فممن عبادي الذين
 يستمعون القول فيستمعون احسنه واما في الشر فلا بد من ذكره لان
 معنى الاستعارة اطلاق اخذ العبد على الا فرستى من ذكره على
 اتقدم حقيقة ولهذا قال الكومي وان يكون بالشرا اذا كانت
 مقيدة بقوله تعالى فممن عبادي ليس كماله هذا من عقوله دعوى
 وقوفه على وجه الاستعارة المذكورة كما توهم ان البشارة بوجه الاستعارة
 في وظيفه فعل اللغة بغير شي وهو ان صاحب الكشاف قال في الاس
 ومن المجاز تباشير الصبح وتبشير اوله التي تبشر به كانه يجمع تبشير وهو
 قصد تبشير بغير ان تبشير ليس جمعا ولهذا قال كانه يجمع تبشير من تبشير

ومنه ما هنا
 وهو من بيان
 وبشر المومنين

به تبشير عقول من قال بعد ذكره في الاساس ومن ههنا تبشير ما في قول
 الكومي وتبشير البشري وتبشير الصبح او ايله وكذا كل او ايل كل
 شيء لا يكون منه فعل من الخلل انتهى به يظهر ان ما قاله الامام الرازي
 في تفسير قوله تعالى واذا بشر احدكم بالانثى التثنية عرف اللغة بتحقيق
 بالجنس الذي يغيبه السرور والالة تحت اصل اللغة عبارة عن الخبر الذي
 يؤثر في تغير بشارة الوجه ومعلوم ان السرور كما يوجب تغير البشارة فكذلك
 الحزن يوجب فوجب ان يكون لفظ التبشير حقيقة في القسيتين وهو
 مخالف لما تقدم من موالات الالة فليكن مل هذا للناس كلام في قوله
 تعالى يستبشرون بل السنين فيه للطلب ومثل هو مطاوعة اولاد
 فليراجع بقى **شي** الفرد به كره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
 وتبشرا يا يحيى خيرا من الصالحين فان صاحب الكشاف جعل مذار محبة
 الحال في الالة على تقدير مضاف وهو الوجود والقاض وجه بغير ذلك
 وقال لا حاجة الى تقدير المضاف فعند ذلك من علم صاحب الكشاف
 وقال تقدير المضاف لا يخص عنه وان لم يكن الحال معذرة لان البشارة
 لا تتعلق بالاعتيان فغنى تبشرا بوجوده لا محالة فاذا ذكره المصنف
 لا بد منه وما جئ به القاض لا يغيبه واعترضه بولانا سعدى حيث
 قال قلت ان اراد ان البشارة لا تتعلق بالاعتيان حقيقة فسلم
 ولا يغيبه وان اراد ادعاء او مطلقا فمنوع اذ لا يمنع من فعل العين
 تبشرا با ادعاء لانه على ان الوجود عين المامية عند الاشاعرة
 ومنهم المصنف لم يراوه انه لا حاجة الى تقديره لحل الالة كال ودفع
 المحذور على ما زعمه الرخصي بدل على ذلك تقدير كلامه بالفتايشية
 انتهى اذا علمت ذلك فنقول اختار القاضى تعالى مكان ان قوله
 وبشر عطف على محذوف مثل قل يا ايها الذين امنوا ادعوا الى الله وعطف
 على تومنون فانه في معنى الامر كانه قال امنوا وجاهدوا ايها المومنون
 وبشرهم يا رسول الله بما وعدتهم عليها آجلا وعاجلا انتهى **قال** مولانا

تبشرا يا يحيى م

متعدي اخذني قوله اعطف علي توؤمنون فيه ان قوله توؤمنون تفسير
 للتجارة فلا يستقيم ان يجعل بشره اخلا في سلكه اذ لا دخل للبشر
 في ذلك التفسير مع ان الله اذ غير مصرح به في التفسير بخلاف المثال المذكور
 وقد قالوا ان العطف به يكون نصريح الله مستقيم بل غير جائز ويمكن
 منع قوله لا مدخل للتفسير الخ فانه بشارة بمحصل الرزق وبه تمام التجارة
 انتم واقول هذا وادخل على ظاهر عبارة القاض حيث جعل توؤمنون
 استينافا للتجارة مع فعل الخبر فبمعنى الطلب مع ان التفسير لا يشبه
 حلا على الطلب كاستبان عن المعنى بوقوع تقدم عن المعنى ان القول بان
 الجملة اذا جعلت تفسير للتجارة بغير القول باننا استيناف بياني
 وان كان ظاهر عبارة القاض والامام في حنا عما عملا باسلكه القاض
 وحيث كان الاستيناف مقابلا للمقول بالتفسير للتجارة فلا يلزم من
 عطف بشر على توؤمنون ان يكون كل منهما مغيرة للتجارة اذ المعطوف
 والمعطوف عليه كلاهما غير مغيرة للتجارة بل هو متناهي ثم يد عليه ان
 الاستيناف مناسبا في جواب عن السؤال المذكور اي كيف فعل واذن
 يارب وحيث كان المعطوف عليه جوابا للسؤال فالمعطوف كذلك مع انه
 لا مدخل له في الجوابية كما اشار اليه في المطول معترضا بانه حيث قال
 على ان قوله توؤمنون بيان لما قبله على طريق الاستيناف كما انهم قالوا
 كيف تفعل فقال يوؤمنون اي استوفوا فلا يصح عطف بشر عليه الا ان يقال
 الجواب قد يستل على الزيادة كما هو مفصل في الاتقان وبه اجاب صاحب
 الكشف كما ياتي ثم راي ابن هشام تعرض في كتابه المعنى للاعراض على
 الكشف في دعواه في انه سورة الصف عطف بشر على توؤمنون لانه معنى
 استوفوا رايه عطف الانسان على الخبر قال ولا يقدح في ذلك ان الخطاب
 توؤمنون للمؤمنين ويشهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا ان يقال به
 توؤمنون انه تفسير للطلب وان يغيركم جواب الاستفهام فتنبه بل
 سبب التفسير منزلة السبب كما مر قال الشئني لان الدلالة على

مفسرا

التجارة

على التجارة التي هي الايمان سبب للايمان والايمان سبب للغفران فانهم
 سبب سبب الغفران وهو الدلالة مقام سبب الغفران وهو الايمان
 كما مر في بحث الجمل المغيرة لان تخالف القائلين لا يقدح لقول قوموا
 واقعدوا زيد ولا ان توؤمنون لا يتبعين للتفسير سلكا ولكن يمكن ان التفسير
 مع كونه امرا وذلك بان يكون معنى الكلام السابق ربحوا وتجارة تنجبكم
 من عذاب اليم كما كان فعل انتم منتبهون في معنى انتبهوا او بان يكون
 تفسير في العزودون الصناعة لان الامر قد يباقي لا فائدة المعنى الذي
 يتحصل من المغيرة تقول بل ذلك على سبب بخانك آمن بالله كما تقول
 هو ان تؤمن بالله وحيد فيمنع العطف لعدم دخول التبشير في معنى
 التفسير وقال السكاكي الامران الى المذكوران في اية التبشير
 واية الصف معطوفان على قل مقدره قبل يارب ومذهب القول كثير
 وقيل معطوفان على امر محذوف تقديره في الاول فانه روي ان اية
 فاستمر كما قال الزمخشري في واهجون مليا ان التفسير فاحذرني
 واهجون لدلالة لارجبتك قل التمهيد انتم كلام المعنى وقد استغنى
 من كلام المعنى المذكور انوردنا ان تخالف المخاطبين الذين وقع
 التعاطف بينها لا يقدح في العطف خلاف ما جزم بقبي او عدم جوازه
 السيد الشريف والمحقق التفتازاني في مطوله واقتضى الزمخاري
 قولنا ناسد يافندي وسياقي تقوية بالآيات القرآنية الصريحة
 في جواز التخالف ومنها انه اذا جعل لا توؤمنون بمعنى استوفوا فهو للطلب
 فلا يكون مغيرة للتجارة اذ التفسير طبق المغيرة فاجلة الطلبية
 اذا وقعت تفسير لا تكون كذلك الا اذا كان المغيرة جملة طلبية
 او مفردا يودي معنى الجملة كما قرره الشئني فعلم انه لا يكون مغيرة الا
 اذا بقي توؤمنون على ضربيه وهذا بيان ما سلكه القاض من ان جملة
 توؤمنون مع كونه بمعنى الطلب مغيرة للتجارة ولكن توجيهه باوجه ما
 المعنى من ان توؤمنون تفسير مع كونه امرا للتجارة لانها بمعنى الخبر

تجارة تبخيم من عذاب الهم كما كان قبل انتم منهون في معنى انتهوا او
 بان يكون تفسيراً في المعنى دون الصنعة لان الامر السابق قد يوافق
 لا فائدة المعنى الذي يحصل من المفسرة كما في قولك هل اوكلت علي
 سبب بخا تكل آمن بالله كما نقول هو ان تؤمن بالله ولكن وان مع
 التفسير بهذا المعنى فيمتنع عطف بشر على تؤمنون حينئذ لعدم خول
 التفسير في معنى التفسير هذا محتمل في ذكره صاحب المعنى وقد سلك
 صاحب الكشف ونولانا اسعد اقدمي والعصام في الطول والمول
 مرزاجان في خواش المطول كولا ما يصح في الجواب عن الطول لا يصح
 عطف بشر على تؤمنون لانه لا مدخل للتبشير في فعال يمكن منع قوله لا مدخل
 للتبشير في فانه بشارة بحصول النعم وبقيام التجارة **و** اجاب
 صاحب الكشف بانه لا منع للعطف على جواب السؤال كما لا يكون جواباً
 اذا اناسب فيكون جواباً وزيادة ولانهم قالوا ولنا يارب فقيل امنوا
 يمكن كذا او تبشروهم يا محمد شيوته لم **و** قد يجاب ايضا بان لانها التي
 امنوا عام للنبي عليه السلام والمؤمنين والتجارة المذكورة عامة ايضا
 كلها في شأنه عليه الصلاة والسلام نوع التبشير وفي شأنهم نوع الايمان
 المذكور فيجوز ان يقع تؤمنون مع تبشيريانا لكلا نوعيهما فقد بر كذا
 قال القاري وقال المولى عصام في الطول لان السلم ان المخاطب
 بالاول المؤمنين خاصة بكل النبي وامته والنبي ايضا يجيب على الايمان
 برسالة نفسه على انه يجوز ان يكون المراد برسوله كل من ارسله فكلون
 انتمي واهل العامة الايمان والخاصة برسول التبشير وان هذا لا
 يصلح العطف مع تعدد المخاطب الا برفع الالفاظ والالتباس في
 الالفة مرتفع بتعيين الرسول للتبشير فكانه قيل لبشر يا محمد وكفى
 شاهد اعمل حوازه عدم تخاشي العلامة الزمخشري عنه ونعم نوتها
 انهم لم يجعلوا من جهات الفصل امتياز لكل فعل غير الاخر فمخاطب مع
 انتم هذا انتهى كلام الالمول **و** وقال المولى مرزاجان قول

ترجم

المطول

المطول به ليل قوله بالله ورسوله وجه الدليل ان كان ان النبي لا يظف
 بالايان بنفسه قطا مر الفناء وان كان انه حينئذ ينبغي ان يقول
 بكن في موضع ورسوله فاجواب انه اختار عنوان الرسالة لانه يحيل الالهام
 برسالة ويمكن ان يقال الفايضة بين المخاطبين فاصلة في صورة العطف
 ضرورة الفايضة بين الكل وجزية **م** وبما تقدم عن صاحب
 المعنى وغيره من معنى اختلاف المخاطبين في العطف المذكور انرفع ما
 اعترض من قولنا سدي افندي نعماء غيره من منع العطف المذكور او عدم
 حسنه وقد جوزه صاحب الكشف والقاضي في عدة ايات منها اية
 البقرة واهل البيت الصنف ومنه قوله تعالى يوسف اعرض عن هذا
 الالة واذا اردت ان تسرع الايات الدالة على معنى العطف المذكور **م** بعد نقل كلام
 اما النصوص المصرفة بالمعنى فها ماذكرة السنية في شرح المتقاع في اية
 البقرة حيث قال قد يتوهم ان قوله تعالى وبشر الذين امنوا من سورة
 البقرة عطف على قوله تعالى اعدت بنقض معنى ثواب في الاخر كما يشهد
 له قوله زيد بن علي وبشر على لفظ النبي للمفعول عطف على اعدت
 فيكون مما نحن فيه وليس كذلك بل هو عند جماعة معطوف على فانقوا
 على طريقة قولك يا بني تبسم اصدروا عقوبة ما جنيتم وبشرا فلان
 بني الله باحتاني الهم **و** ما عارض عليه اولاً بان الجهة الجامعة بينهما
 وان كانت موجودة باعتبار التقابل بين المسندين والمسند اليهما
 الا ان العطف بين امرين للمخاطبين من غير ضرورة بالان كما صرح به
 في المثال المذكور مستقيم بل غير جائز عند بعضهم وانما يبان فانقوا
 جزا لقوله فان لم تفعلوا وليس قوله بشر مستبها عن ذلك الشرط فلا يصح
 عطفه على فريه واجيب عن ان ان بان المعنى فان لم تفعلوا فانقوا
 النار وانقوا ما يعذبكم من حسن حال اعدايم فاقسم وبشر مقامه لان
 التبشير مقتضو في نفسه ايضا مع غيظكم وهذا القدر من الربط ما في
 انتم وقال ابن هشام في المعنى انه اعترض على تجويز الكشف في عطف

م
نقل
عليه
تلي
م
م

بجاء نقل كلام

بشر على اتقوا بانه لا يقع ان يكون جوابا للشرط اذ ليس الامر بالنفسية
 بعز الكافرين عن الايمان بمثل القرآن وبما جاء به قد علم انهم غير المؤمنين
 وكانه قيل فان لم تفعلوا فبشر غيرهم بما يجنبون ومضى هذا فبشر هؤلاء
 المغاندين بانه لا يظلم في الجنة انتم وبما تقدم عن المعنى يتبين ان
 انه فاع ما اذيق عليه المحققان ومن حذو ما كولا ناسفدي
 اخذ من ذمهم الي ان العطف بين امرين للمخاطبين من غير تصريح بالله
 مستقيم بل غير جائز عند بعضهم مع انه يرد عليه ان جاز الله العلامة
 مع رسوخ قد نه يجوز ذلك في سورة الصف ونحوه القاض كما تقدم
 في عطف بشر على تومنون عند معرفة وقوع الاعتراض المحقق اقتضاه
 في المطول حيث قال فيه نظر لان المخاطب بالاول هم المومنون
 فانه يدل قوله تعالى ورسوله وبان ان هو النبي عليه السلام وما
 وان كانتا متساويتين لكن لا يخفى انه لا يحسن عطف الامر بالمخاطب
 على الامر بالمخاطب الا عند التصريح بالله انما ياريد قم وبما عروا فعه
 على ان قوله تومنون بيان لما قبله على طريق الاستئناف كما نه قالوا
 كيف تفعل فقال تومنون اي امنوا فلا يقع عطف بشر عليه فافهم
 ان يقال انه عطف على قل هرا اذ قبلها يا ايها الذين امنوا اي قل الله
 كذا وبشر او على محذوف اي فامشريا محذوف وبشر يقال بشرته فابشر
 اي شرا نفي **هذا** وقد اشارنا الى المحققين المتأذني في حواشي
 الكتاب في التضعيف عطف بشرية اية البقرة على قل محذوف قبل قوله
 يا ايها الذين امنوا من البعد من جهة استتالة الكلام ان بقى على قوله
 وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ومولا لا يقع مقولا لعيسى صلى الله
 عليه وسلم الا بتكلف وموان يكون مقولا على طريق كلام الامر يكون
 القصود ذكره بعبارة تليق بحاله مثل ان كنتم في ريب مما نزلنا الله على
 وقد ذم بعضهم الى انه عطف على قل مراد اقبل فان لم تفعلوا امشرا
 محذوف قبل بشر اي فانذار الكافرين وبشر المومنين انتهى كلامه وقد

تبارك

اشارة

اشارة الغافل حسن القنادي الى الاعتراض على المحقق في قوله الحسن
 عطف الامر بالمخاطب على الامر بالمخاطب اذ لا عند التصريح بالله بقوله
 فيه حيث لان هذا التصريح في مثله انما يلزم اذ لم توجه قرينة واضحة
 على تغير المخاطبين اذ لو وجدت تحسن العطف بلا تصريح بحرف البند
 كما في قوله تعالى يوسف اعرض عن هذا واستغفر لي ذنبي ولا تولى
 ان افراد احد الفعلين وجمع الاخر في الآية قرينة على اختلاف
 المخاطبين فلا يشك . وقال **اشارة** الى قوله تعالى والوالد السخ ابن
 قاسم في حواشيه على المطول بعد نقله وقد يجاب عن هذا بان هذه
 التوجيه غير سالمة من التكلف لتضعف القرينة فان الاختلاف بالافراد
 لا يدل دلالة واضحة على اختلاف المخاطب بل يجوز مع ذلك جواز افتراء
 ان يكون المراد من الجمع ما يشمل ذلك المفرد ومراعاة ان مع بقوله لا يصح
 يعني لا يقع على وجه خال عن التكلف بقرينة تغييره بالاعراض والاه
 فالمتاب التغيير لا يوجب فليست مل . وقد يقال في الآية ان الحكمة
 في عدم التصريح بالله احب لم يقل واستغفر لي ذنبي يا ربنا هو
 ان التصريح باسم الاخوان من الناس مستهجن لقان العرب بخلاف
 التصريح باسم الاباء فانه لا يستهجن وهذه انما اختلفت في التصريح باسم
 مريم ام عيسى صلى الله عليه وسلم لعدم عمل من اعتقد الزوجية فيما نثره الله
 عن مخالفة الكافرين فافهم باننا امة من جملة ايامه ولو كانت زوجة
 كما صرح باسمها وقاموا مزح في جواز العطف المذكور قوله تعالى ولا
 سورة الروم . فاقم وجهك للدين خفيضا فطرة الله التي فطر
 الانسان على الا انه لم يخلق الله ذلك الدين القيم ولكن الكثران من
 لا يعلمون من بين الذين اتقوه واقبلوا الصلوة ولا يملكون
 المشركين فانه قد عطف قوله واتقوه الآية على قوله فاقم وجهك بين
 مخاطبين بالعطف من غير البند الحسن القاض جوز في قوله فيبين ان
 يكون خالفا للضمير ان صاحب القدر والنظر الله ان فانه منصوب

عده

قرار

عن
القائم

ذكروا وجه النظر الذي
 اشار اليه بقوله وفيه
 نظرت مع حكايته
 له بشيخوهم

فذكر على ظاهره انتهى . وقد ذكر القاضى قولنا حسن القنارى في جواب
 السؤال عند قوله وقد يترك الخطاب مع معين الى غيره بان يتراد كل من
 الخطاب على هذا ما مضى اما اذا كان ضمير الخطاب واحدا وحسب يكون
 العموم على سبيل البذل ظاهره والاما اذا كان جمعا فالظاهر ان
 غير معين ان يعم جميع المخاطبين على سبيل السؤال لكن قيل لم يوجد
 في القرآن ولا في كلام العرب المخاطبات عام لجميع الجمع وقد نظرت
 انتهى . وقال القاضى في تفسير قوله تعالى يا ايها النبي اذ القيم النساء
 انه ضم النداء وعم الخطاب بالحكم لانه امام الله قد اودعه كذا بهم اولان
 الكلام معه واحكم بهم انتهى **قال** مولانا سعدى قوله ضم النداء وعم
 الخطاب مرفوعا بالغا عليه اي كان الله اخصا بالنبي صلى الله عليه وسلم
 والخطاب عاما لكل وقوله بالحكم متعلق بالخطاب والحكم اما الحكم الشرعي او
 الشرعي وهو وجوب التعلق بعدتهن وقوله قد اودعه كذا بهم يعني قطع
 الله ايضا تاديبا وتثريلا وقوله واحكم بهم فمضى ملقمة تغليب
 الخطاب على الغائب والمعنى اذا طلقت انت واشك انتى وقد اشار
 المؤلف ابو السعود الى الاعتراض على القاضى فيما تقدم بقوله تخصص الله
 به صلى الله عليه وسلم مع عموم الخطاب لانه ايضا لتسريفة صلى الله عليه
 وسلم واظهاره رجلا له منسبه وتحقيق انه المخاطب ودخولهم في الخطاب
 بطريق استنباط صلى الله عليه وسلم وتغليب عليهم لا لان نداهم لنداهم
 فان ذلك الاعتبار لو كان في غير الاعتبار لكان الخطاب اخصا لسؤال
 كله لكل انتهى . وقال في الغنى ومن الغريب امر القاضى الاستماتة انها
 جردت عن الخطاب والترنم في لفظ التذكير كوالا في اراتيه كما وادكم
 وارائكم وارائكم اذ لو قالوا اذ ايتا كما جمعوا بين خطابين واذا
 امتنعوا من اجتماعها في غلام فلم يقولوه كما قالوا يا غلاما ويا غلاما
 مع ان الغلام طارد عليه الخطاب بسبب النداء انه خطاب لاثنتين لا لواحدة
 انتهى **قال** شرح مشيخت العلامة ابن قاسم قوله وانه خطاب لاثنتين

اي

اي وهما المتناوي وما اضيف اليه المتناوي وقوله لا خطاب لواحد
 اي لخطيب واحد وقوله فنداه اذ ايتا وقوله اهدر اي اخرج بالاشارة
 اي لا اتحاد الخطاب فيه بمعنى ان الخطاب فيه بصيغة الخطاب الاول
 وتبين ان المتصل بالميم والالف هو الخطاب بصيغة الخطاب الثانية
 وفي الكاف انتهى . ووقع في نسخة من الغنى وحسب على الداميني مع
 ان الغلام طارد عليه الخطاب بسبب النداء وانه خطاب لواحد فقال
 الداميني وانه خطاب لواحد وهو الغلام للاثنتين كما في ايتا كما
 المحكوم عليه بالجمع وهذه اخطا محض فان في يا غلاما خطابا لاثنتين
 المضاف والمضاف اليه . ولهذا قال الرضى انه يستحيل خطاب
 المضاف والمضاف اليه في حالة واحدة انتهى وقوله تعالى يا ايها
 الذين امنوا كونوا الصغار كما قال عيسى بن مريم للمؤمنين من
 الصغار الى الله قال الحواريون نحن انصا ز الله الالة **اعلم** ان
 المختار ان من الاستنفاضة للسؤال عن العارض المتخصص الذي
 العلم ولا يقال يا عن الجنب خلا فالصاحب المتخصص حيث حوز
 في من ان يقال يا عن الجنب من ذي العلم فتقول من جبريل اي
 ابشر موام ملك ام جبريل **قال** الخطيب وقد شرط ان لا تسلم انه يسأل
 عن الجنب وانه يصح في جواب من جبريل ان يقال ملك كل جواب انه
 ملك ياتي بالوجه الى الرسل ونحو ذلك مما يفيد السام شخصه وتعيينه
 والاما ذكره السكاك في قوله تعالى حكاية عن فرعون من رد كما
 يا موسى ان معناه ابشر موام ملك ام جبريل ففساده يظهر من جواب
 موسى عليه السلام بقوله ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى
 فانه امان بما يفيد تعيينه وشخصه والاما الاستدلال به بقوله ان
 اتوا نادى فقلت منون انتم . فقالوا الحسن قلت عمو اظلاما
 فاجاب ان قوله الحسن ليس جوابا بل تلقى الخطاب ان بل بغير ما يترقب
 شيئا على انه المهم لانهم ظنوه اناسي وظنوا انهم من قبيلهم

ركنه على قوله تعالى
 قد نزل انصا ز الله الالة

هذا لا يظلم به الدنيا فخر
كلما اختلفت الدنيا فخر

ضنا و هذا
 وان توب من طاعتك
 السيد السابق
 لكن توب بدعي
 بان الجواب في عقده ربع
 مفيد المقتصد
 والمقتصد في مقام

[illegible]

ان يصيد بها الكلام والتقدير ما فعلته بكل فعله قال الشيخ عنه القاهر
وحث كان السؤال ملحوظا به فلا تترك الفعل في الجواب والاقتصار
على الاسم وحده وحث كان مضرا فالأكثر التصريح به لضعف الدلالة
عليه ومن غير الأكثر ينبغي له فيها بالقدر والاضافة وبالفرقة البتة
للمفعول وقد اختار المحققين السمت زاني ان الاول تقديره بالفعل قال
لان حل الكلام على جملة اوله فيه حل على جملتين لما فيه من الزيادة وردة
السمية فايلا تلك الزيادة تشمل على شكرنا الاسناد وتقويته وعلى
مطابقة الجواب للسؤال في كون كل منها جملة اسمية غير ملزمة فعلية لفظية
بينهما امر مهم عندهم لما مر جوابه فيما مضى منعت فالحل على الجملة من اوله
والقول بان الواقع عند عدم الحذف جملة فعلية معصية عن الكلام
في الحكمة الباعثة على ترك المطالبة المهمة قالوا الحق في الجواب ان
يقال ان السؤال جملة اسمية صورة وقضية حتمية بيان ذلك ان قوله
من قام اصلا قام زيدا عمودا م خالدا م غير ذلك لا ازيد فقام م عمرو
ام خالدا وذلك لان الاستفهام بالفعل اوله يكون متغيرا يقع عليه
اللام ولا يريد الاختصار وضع كلمة في ذاته على تلك الذات لفصل
هناك ومتعنه لمن الاستفهام ولهذا التضمن وجب تقديمه على الفعل
فصارت الجملة اسمية في الصورة لغرض تقديم ما يدل على الذات
وفي الحقيقة بين فعلية فايراد الجواب جملة فعلية على اصل السؤال
فالمطابقة فاصلة حقيقة ولم يترك ذلك التبيين الا اذا منع منه مانع
كأنه قوله تعالى قل من ينجيكم في طلمات البر والبحر قل الله يحكم فان قصد
الاختصاص هنا اوجب تقديم المسند اليه فان القصص مفعول
لا احتمال ان يعقده وان الايجاز يترك الاختصاص وليس مفعولا في قوله
قل بحسب الذي لا علم ينكرون اصل الاضافا فلا يسندونه الى الامام
وكذا اطلق السموات والارض مما لا خلاف فيمنع من قوله لا ترد ايضا
فلندا بما قوله تعالى قل من يحكم فيكم في الامام وهي رسم قل تحبها الذي وقوله

هو القمزل

تعالى في خلق السموات والارض يقولون خلقن العذرا الحكيم على الاصل
 اذ لا مانع فيه هكذا احقق المقام ووجه عنك ما قبله لا يقال انتهى وقد
 اعترضه العلماء ارباب الكواشي ومنهم المحقق الحنفية قايلا . اقول فيه
 بحث لانه يقرر عنه هم انه بحيث ان يقتدرن بالهزة ما هو المتصور كما انهم
 من الفاعل والنفع لا يؤخر عنه ما هو محقق غير محتج الى الاستفهام كما
 محقق في بحث الانسان لا شك ان خلق السموات والارض محقق وتعيين
 الفاعل والخالق محتاج الى الاستفهام فليس السؤال الى الاله اسمية
 بل ترك المطابقة الاشارة الى بلاوة الكفار عنه ما به اذا تحقق خلق
 السموات والارض وحدها يتبين لا لا يقع شك في تعيين الفاعل
 فانما سبب محالهم الرد في ذلك الخلق فافهم ~~في هذا~~ ~~العلم~~ ~~الاول~~
 في مثل قوله تعالى ما لو قال انه يقول الا يتبين ان يلزم عليه
 ما كذا الكلام المجاب به ما هو انما لطلب التصور فخرج من حيز الاستفهام
~~مستند ما كذا~~ ~~في مثل~~ ~~الاول~~ ~~في حيز~~ ~~تمام~~ ~~من~~ ~~الطول~~ ~~والمتشبه~~
~~فليس~~ . وقد ذكر القاصي في تفسير قوله تعالى من سورة الحديد . من ذا
 الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له قرا غايهم فضا عفا بالذهب
 على جواب الاستفهام باعتبار المعنى وكان قال القرض انه احد فضائل
 له انتهى **قال** سؤالا مستغنيا عن قوله باعتبار المعنى جواب سؤال
 وهو ان الفاعل انما ينصب فعلا مردودا على فعل مستغنى عن الفاعل
 على الفاعلي وهذا السؤال لم يقع عن القرض بل عن فاعله وقد منع قوله
 ابو علي بانه ينصب بعد الثانية جواب الاستفهام بالاشارة الى مدعونه
 فيستحي له وان يبين فاذ ذكر ودعوى ان ذلك في الكل لا يقبل
 انتهى واذا لو قلنا تقدم في كلام السيد في تحقيق من خلق كل مو سؤال
 عن الفاعل او الفعل يظهر كمن التوجيه لذلك وقال القاصي في
 تفسير قوله تعالى من بعثنا من مرقدها هذا ما وعد الرحمن وصدق
 المرسلون وفيه ترسيخ ورفر واستعار بانهم لا اختلاط عقولهم بظنون

وقد تقي كلام السيد
 والحنفية
 مله

انهم كانوا اينا . وفي قوله هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون اذا
 قيل بانه جواب الملاينة او المومنين عن سؤالهم معدول عن سنده ولا
 السؤال عن البعث دون الباعث كانهم قالوا بعثكم الرحمن الذي وعدكم
 البعث وارسل اليكم الرسل تصدقواكم وليس الامر كما تقولون فانه
 ليس بعث التام فبقوله السؤال عن الباعث وانما هو البعث الاكبر
 ذو الاموال انتهى **هذا** وقد تعالى بان الاستفهام في مثل انصار
 الاله ليس على حقيقة بل هو للتقوية ~~في~~ اصغيا وه هم اول من
 امن به وكانوا اثني عشر رجلا فلو عالم بانهم ينصرونه وليس الغرض من
 بالسؤال الا تثبتهم على ذلك وان يقولوا له ذلك فيكون مثل
 قوله في ردك يا موسى ان الاستفهام في ليس على حقيقة بل هو
 لانكار اى ليس لك رب سواي وحسينه فاجواب بقوله نحن انصار
 الله بقرض ان يكون جوابا بالتصديق فقد طابق كقول السؤال
 فيك على غير حقيقة فلهذا الجابوه بالتصديق وهذا كله على
 طريق التمثيل والافطام الفاعل طابق بان جواب الاستفهام في مثل
 من قام بقدره بحيلة اذا قيل زيد مثل واختلفوا في الاول هل
 بقدر المذكور مستند حذف حذره او فاعل بفعل محذوف ولم يذهب
 اقل الى انه غير مستند او الفاعل فاذا ذكره السبكي لاصلف له فيه
 الا ترى انه جوي خلافا بين المحققين الشريف والفقهاء ان في جواب
 مثل من اتى ب . وقول ان عر .
 قالت وقدرات اصغاري . من به وتنهت فاجبتها المتشبه .
 اي قالت الجبيرة والكمال انما زات اصغاري وهي من . الى من الطالب
 بهذا الاصغاري والمجازي به وتنهت اي شفت الشقة فاجبتها
 في لا المستند اي الانسان المستند هو الطالب واذا عمل على
 اي الطالب المستند كان من صدق المستند اليه وقد اختلف
 في ايها اول قال السيد في شرح المفتاح اقول اذا جعل كلمة من في

فان الجوابين

السؤال مبتدأ والمطالب به خبرا كما هو المشهور وهو مذهب سيبويه
 كان التقدير الأول أول لأن السؤال حينئذ عن معنى فطلب
 بالمطالب به ثانيا فقبل ازيد المطالب به أم عمرو أم خالد إلا أنه اختصر
 في العبارة فالسائل يطلب بهذا السؤال حكما يكون المطالب
 به فيه محكوما به والخصومة كالتمسك مثلا محكوم به فيجب ان يلحق
 الذي الحكم على الوجه الذي يطلب به كاستعرفة وذلك حكم الشيخ عبد
 القادر صاحب الكشاف بانه اذا استغنى عن التاييد فقبل ازيد
 كان التقدير زيد التاييد فخر من عليها وادع كلامها لم يعرف انها
 بنيا الكلام على مذهب سيبويه فان الواجب حينئذ ما قد رآه واذا
 وصل المطالب به مبتدأ وكل من خبره كان التقدير الثاني اول لأن
 السائل حينئذ يطلب حكما على المطالب به بالتعيين فيجب ان يراد
 ما يطلب به هذه الطائفة بين السؤال والجواب هي الطائفة المعنوية
 التي اوحيوار غايتها محو زيدا خوفا واخوفا زيدا حيث قالوا انما تقدم
 وحكم على ما يتصور ان المخاطب طالب بحكم عليه واما زيد في جواب من
 قام فهو مطابق للسؤال هذه الطائفة المعنوية سواء حصل فاعلا او
 مبتدأ لان قام مستند في المعنى الى زيد قدم او اخر كنه اذا حصل
 فاعلا قامت الطائفة اللغوية لان الجواب جمل فعلية السؤال
 اسمية وانما اختاروا فوات هذه الطائفة لتكتفى ان الاستفهام
 بالفعل اول فتول من قام اصله اقام زيد اقام عمرو اقام كمر فلما
 تعذر التفضيل وضع لفظه الى على الذات مطلقا ومن معنى الاستفهام
 فوجب تقديره على الفعل مضاررت الجملة في الصورة اسمية ومن في المعنى
 على فعليتها فاختار الجواب الفعلية اذا لم يكن هناك مانع تنبيهها
 على اصل السؤال والاسم على هذا الاختيار استخرج بالفعل في قوله
 قوله تعالى قل خيرا الذي انشأه وقوله تعالى خلقتم الله عز وجل
 العليم واما قوله تعالى قل الله يجيبكم في جواب من يجيبكم فغيبه

مانع

مانع هو الغيبة الى افادة الحذف على المذهب المختار واذا اجليت
 ما جلتا انه انكشف كمن ضايق معان في غاية الظهور وكمن من لم
 يجعل الله له نورا فانه من نور انتهى ما اردنا نقله من كلام السيد
 في شرح المحتاج نقلناه مع طوله وتقدم بعبارة شفاضة وتعلم
 فتصور اطلاق هذا الالهام وان ما ذكره في قوله من انصاري الى الله
 من ان السؤال عن التصور والجواب بالمعنى وان ما احاط به
 وما ادعاه من ان زيد في جواب من قام لا اعرب له كلام لم يصدر
 مثله عن احد ولا سند له فيه وانا كلام هؤلاء المحققين نال من خلاف
ونسخة هذه الرسالة بالكلام على الجوابين وما نسب صاحب
 الكشاف الى الحكم من انهم كفرة ولم يؤمنوا بعيسى مع تناقض كلامه في
 ذلك وبيان ما هو الحق من ذلك ثم تكلم على ما حققه العلماء في تحقيق
 اضافة انصاري الى انصاري واذن لا خلاف في كلامي جاز ان الله العلامة
 والقاضي فيه **فمنقول** قد اختلف كلامنا في سورة ال عمران
 وسورة الصف فقال صاحب الكشاف في سورة الصف في تفسير
 قوله بانه الذين امنوا انصاري الله كما قال عيسى بن مريم
 للجوار من من انصاري الى الله **قلت** يجب ان يكون معناه
 مطابقا لجواب الجوار من من انصاري الله والذي يطابقه ان يكون
 المعنى من خدي متوجها الى نصرته الله وضافة انصاري خلاف
 اضافة انصاري الله فان معنى من انصاري الله من الذين ينصرون
 الله ومعنى من انصاري من الانصار الذين يختصمون لي ويكونون
 من نصرته الله ولا يصح ان يكون معناه من ينصرون مع الله لانه
 لا يطابق الجواب والادليل عليه قراءة من قرأه انصاري الله انتهى
 وقال القاضي والاضافة الاولى اضافة الله المتكلم الى الاحق
 لانها لا اختصاص وانما اضافة الفاعل الى المفعول انتهى
 قال مولانا سعد بن ابي قحافة قوله والاضافة الاولى يعني انصاري

فان قلت ما معنى
 قوله من انصاري
 الى الله

وقوله اضافة احد المتشاركين وموافق النمرة هنا وقوله لا بينهما من
 الاختصاص يعني الملازمة الصحيحة للاضافة المجازية وظهور ان
 الاختصاص الذي تقتضيه الاضافة حقيقة غير متحقق في انتمى
 وقال مولانا شيخ زاده قول عيسى عليه السلام لا تطابق جواب
 المخوار من تحت الظاهر فان ظاهره قول عيسى يدل على انه يسأل من
 ينصره فكيف يطابقه جواب الكه ادين بانهم ينصرون الله وانما
 لا وجه لا يبقا قول عيسى عليه السلام على ظاهره لان النمرة لا تستدعي
 بال فلذلك اوله بان حل الانصار على الجند لانهم ينصرون ملكهم
 ويعينونه في ثراده وثراده عليه السلام بنصرة دين الله فقال من
 يتبعه ويعينه في ذلك المراد ونشأ ذكره فبعض من انصارى الى الله
 من جندي متوجه الى نصرته دين الله على ان متوجهها حال من تبا المتعلم
 من جندي وكله الى متعلقه به للملازمة وهذه التوجيه يحصل
 استطابق بين القولين لان محمول قول عيسى عليه السلام طلب من
 ينصره دين الله فاجابوا باننا نلتزم ذلك وننصر دينه ونلتزم قوله
 والاضافة بين انصارى معنوية حيث لم ينفصل اسم الفاعل الى محمول
 لان فاعل انصارى من ترجع الى من ويقوله دين الله واصله
 انصار الله لعلية . وقد مكنت هذه المسئلة السيد الشريف والمحقق
 التفت زاني لا شرعها على المفتاح فقال لا محتمل ان معنى كونوا
 انصار الله ان ناصر من الله ودينه على انها جمع تعبير بمعنى ناصر شرعيا
 واشراف اذ لم يثبت جمع فاعل على فعال من ذكر وانما يجب
 لا صاحب او جمع يجب كسرا كما مقتضو صاحب والاطار جمع ظهر
 وجمع الناصر نصر لخاصة ومحبة على قياس ركب وركب وجمع يجب
 اصحاب لفرخ واخراج قلت وفي جمع فعل صحيح العين وسينها
 على افعال الجمع فاعل عليه فان ملازمة يستلزم في الفصح بخلافه
 في معتل العين مثل نيت وايضا وثوب واثواب فلا مزية لجمع يجب

على اصحاب في التبع على منع جمع صاحب على اصحاب ولهذا التبعة يطول
 ذكره ليس هذا محل بسط ومعنى انصارى الى الله من جندي متوجهها
 الى نصرته الله فالاضافة في انصارى من اضافة احد المتشاركين الى
 اخر كانه قيل من الانصار الذين يختصون به ويكونون معي في
 نصرته الله ولو كان معناه من ينصرون مع الله لم يطابقه الجواب
 قولهم نحن انصار الله اي نحن الذين ينصرون الله اللهم الا ان نقدر
 مضاف الى نحن انصار دين الله انتمى قال مولانا حسن جلي في جوابي
 المطول فان قلت يجوز ان يجعل قولهم نحن انصار الله من اضافة
 احد المتشاركين الى الاخر ومعناه نحن جنده الله ينصرون معه فالي
 ترجيح للتوجيه في الاضافة الاول واي فوه المحقق في قولهم اللهم
 الا ان يقد مضاف . قلت ووجه ترجيح واخصر ان ذكره يقتضي
 صرف الكلام عن ظاهره في موضعين الاول في قوله تعالى يا ايها الذين
 امنوا كونوا انصارا لله من يلازم التسمية مع انهم قبل الضرورة
 والثاني في قوله تعالى نحن انصار الله وفيما ذكر ذلك المحقق صرف
 واحد بعد الضرورة الرابعة فتأمل هذه الكلامه وكل هذا في سورة
 الصف . وقد خالفنا كثيرا في القاصي ذلك في سورة آل عمران فقالا
 في تفسير قوله تعالى فلا احسن عيسى منهم الكفر قال من انصارى الى
 الله قال المخواريون نحن انصار الله الانية قال في الكافي والى الله
 من صلة انصارى وصفتها معنى الاضافة كانه قيل من الذين يضيفون
 انفسهم الى الله ينصرونني كما ينصرونني او يتعلقون بحذوف كماله انما
 اي من انصارى ذاهبا الى الله ملتحا به . نحن انصار الله اي انصار
 دينه ورسله انتمى قال القطب قوله ينصرونني كما ينصرونني اي المراد
 بما فاتهم الى الله تعالى الاضافة في النصره كانه قيل من الذين
 يضيفون نصرتهم الى نصرته الله ولو قيل الى هنا معنى مع اذا هذا
 المعنى ايضا اي من انصارى مع نصرته الله فان قيل لم عين كونه

صرف

لعمري

—

شبه
عمل
بما
فاد
الا
يص
ب
ن

بغير شطورية و يعقوبية و ملائمة انتهى و اعترضه ابو جان بانه
قدم في اوابل البقرة انه قبل سوانضادى لانهم في قرية بابل
تسمى بامرة و قوله و هم الذين قالوا لعيسى نحن ايضا راسد الف
لكن هم الكواريون و هم عند الزخري كفرة و قد امرت ذلك على
زعمه في اذ هذه الشجرة و عنه غيرهم مومنون و لم يختلفوا هم
انما اختلف من بعدهم من يدعي شرايعهم انتهى و قال بعد ذلك
في تفسير قوله تعالى واذ اوجبت الى الكواريين امرهم على السنة
الرسول ان امنوا و برئول قالوا امنا و اسلمنا باناسكلمون اذ
قال الكواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا
مايرة من السماء فان قلت كيف قالوا هل يستطيع ربك بعد
ايمانهم و اخلاصهم قلت ما وصفهم الله بالايمان و الاخلاص فانا
كل ادعاهم له لما هم اتبعه قوله اذ قالوا فاذن ان دعواهم كانت
بما طلة و انهم كانوا شاكنين و قوله هل يستطيع ربك كلام لا يرد مثله
عن مومنين معظمين لديهم و ذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا
الله معناه اتقوا الله و لا تشكوا في اقتداره و استطاعته و لا تفتروا
عليه و لا تتكلموا بما تشتمون من الايات فتهلكوا اذ اعصوه بعد ما
ان كنتم مومنين ان كانت دعواكم للايمان صحيحة الى ان قال و كانت
دعواهم لا زادة ما ذكره و اذ غولهم للايمان و الاخلاص و انما سال
عيسى و اوجب ليلزموا الحق بكلماتها و يرسل عليهم العذاب اذ قالوا
تفردوا و ان الصحيح ان المائدة اتركت و انهم عصوا بعد ما فسحوا
فرده و خذوا رايهم قال المحقق الفقيه زاني قوله امرهم على السنة
الرسول انهم الكواريون انبياء يوحى اليهم و لم يكن ايضا امرهم
بالايمان محبة و الا لهما و الا لهما في القلب ليكون اوجبت من
قبيل و ادخنا الى ام موسى و ادعى ركن الى النمل على ما هو في النواطر
الحقة و فسر الاسلام بالاخلاص بحسن الانشاء عليه بخلاف ما اذا

فيه رد على الفقيه

هذا من قبل
الوجه الثاني
و هو ان
الوجه الثالث
و هو ان
الوجه الرابع
و هو ان

الوجه الخامس
الوجه السادس
الوجه السابع
الوجه الثامن
الوجه التاسع
الوجه العاشر
الوجه الحادي عشر
الوجه الثاني عشر
الوجه الثالث عشر
الوجه الرابع عشر
الوجه الخامس عشر
الوجه السادس عشر
الوجه السابع عشر
الوجه الثامن عشر
الوجه التاسع عشر
الوجه العشرون

اريد الانقباض في الظاهر و لا يحسن ان يقال امنا و اسلمنا بانا
منقذون في الظاهر و محسنون الاعمال و قوله فاذن
بان دعواهم كانت بما طلة قد جرى في تفسير هذه المقام على ما هو
ظاهر الكلام من كون الكواريين شاكنين في قدرة الله و في صدق
عيسى كما ذين في دعوى الايمان و الاخلاص و في كون طلبهم المائدة
للاطمينان و ما يرا لا غرض من الصحاح التي ذكرها لا ما ذممت
اليه الامام محمد بن الحسن و غيره من انهم كانوا مومنين و سواهم
الاطمينان و التفتت كما قال امرهم على السلام ان كيف تحسن
الموتى و هل يستطيع سوال عن النمل و ان القدرة بعبارة عن النمل
بلا و قد معنى ان كنتم مومنين كاطمين في الايمان و الاخلاص و معنى
نمل ان قد صدقتنا نعلم علم مشاهدة و عيان بعد ما علمنا علم ايمان
و ايقان و الدليل على ذلك ان المومنين قد امروا بالتسليم بالحوار
في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا ايضا راسد الف و لكن
الحوار بان الكواريين فرقنا مومنون هم خالصة عيسى عليه
السلام و المومنون بالتسليم بهم كالفون هم اصحاب المائدة فان قيل
فلم قال عيسى عليه السلام نزول المائدة و لم انزلها الله قلنا لئلا يرام
الحجة باجابه مقررهم و اظننا بالمعجزة اشارة الى السؤال و الجواب
اشارة لقوله و انما سال عيسى و اوجب ليلزموا الحق بكلماتها انتهى
و قال انقلب قول امرهم على ان الرسول جواب لما يقال الوحي
انما يكون الى الانبياء الكواريون ما كانوا انبياء ايات بان الراد
امرهم على لسان الرسول و يجوز ان يكون المراد بالوحي الا لهما
و الا لهما في القلب كما في قوله تعالى و ادخنا الى ام موسى و ادعى
و يمكن ان النمل قد ذكرناه لما التقى ذلك الوحي في قلوبهم امنوا و سلموا
و قوله و ذلك قول عيسى تقوا الله ان كنتم مومنين لا يقال لمومنين
معظمين لديهم ثم بين معنى قول عيسى بقوله معناه و اجاب بعضهم عن

السؤال بانهم كانوا مومنين الا انه طلبوا هذه الالية لتحصل لهم
الطمانينة كما قال ابراهيم عليه السلام وكمن يطهر قلبه لله
فالواو تطهر قلوبنا وفيه نظر لانه انما يتم لو كان مرادهم بهذه الالية
في الايمان بالله ورسوله قل ان قولهم وتعلم ان قد صدقتنا مخرج
في انهم كانوا في صدق عيسى عليه السلام كما ان قولهم هل يستطيع
ربك مخرج في الشك في قدرة الله تعالى واما ما قيل يستطيع بالله
في معنى طيعك ربك باجابة سور الكنجوان عيسى بقوله اتقوا الله
عنه وموحيق لا سترة فيه فان قلت امر الله تعالى المؤمنين
بالتسبيح بهم والاقتراب بهم في قوله كونوا انصارا له كما قال عيسى
ابن مريم لمخواري من انصاره الى الله الالية فكيف يجوز القول بعدم
ايمانهم فنقول لعل الاسم كان يطلق على طائفتين منافقتين وخلص
كما ان اسم المؤمنين يطلق عليهما 2 هذه الالية فظالموا المائدة
كانوا هم المنافقين وقوله وكانت دعواتهم خراب لما امكن ان
يقال لما ارادوا ان يشهدوا لله بالوصفة انية وعيسى بالنبوة وجب
القول بايمانهم لان الزكاف لا يريد ان يشهد بذلك قال كان دعواتهم
الايمان والاعلام ما طلة لذلك دعواتهم لا زيادة ما ذكرنا من قوله
نريد ان ناكل منه الى قوله ويمكن علماء من الشاهد ان قيل
ان كانت دعواتهم ما طلة فلم يسأل عيسى المائدة ولم اجابة الله تعالى
اجاب ما ان ذلك لا لازم المحم انتهي **بقي هنا بحث** وهو ان
الامام السنيوطي ذكر في اتقائه ان قوله تعالى كما قال عيسى لمخواري من
الالية ان اداة التشبيه قد تكون واقلة على غير المشبه والمشهد به
اعتمادا على فهم المخاطب نحو كونوا انصارا له كما قال عيسى بن مريم الالية
المراد كونوا انصارا له كما قال عيسى بن مريم الالية المراد كونوا انصارا
لله فالصن في الانقياد كسان محمدي عيسى ذاقوا انتي فان اراد
انما واقلة على غير المحسب الظاهر فلا مانع وان اراد خلاف ذلك

فمنوع فقد صرح صاحب الكشف والفتح والقاضي والمحقق في المطول
ان الالية مما حذف فيها المشبه به بتقدير مضاف ومضاف اليه رجل ما على
المصدرية بتقدير الوقت اي كونوا انصارا لله مثل كون المخواري من
انصار الله وقت قوله عيسى من انصاره الى الله وقال في الكشف
فان قلت ما وجه محبة التشبيه وظاهره تشبيه كونهم انصارا بقوله
عيسى مثلوات الله عليه من انصاره الى الله قلت التشبيه محمول على
المعنى وعليه يصح والمراد كونوا انصارا لله كما كان المخواريون انصار
انصار عيسى حين قالهم من انصاره الى الله انتي **قال** في الكشف
قوله كما كان المخواريون انصار عيسى حين قال لهم الظاهر انصار الله
بذل انصار عيسى وقد كذلك لان نصرة الله نصرة رسوله وخلاصته
ان ما مصدرية وهي مع صلتهما ظرف اي كونوا انصارا لله وقت قوله ثم
كلون المخواري من انصاره وقت قوله عيسى ثم قيل كونوا انصارا
كوقت قوله عيسى هذه المقالة وجي كحديث سواك عن الناصرو جرابهم
ومؤنظرة كالنوم في قولهم كالنوم زحلا الى كرجل رات فحفظ الموصوف
مع صفته واكتفى بالظرف عنها لانه لا تعلق الفعل الدال على
موصوفه وهذا من توسعناهم في الظرف انتي **وقال** في المطول
فالمشبه به وهو كون المخواري من انصار الله مقدر على الكاف كمثل ذري
صيتب حذف لدلالة ما قيم مقامه عليه اذ لا يحق ان ليس المراد
تشبيه كون المؤمنين انصارا لله بقوله عيسى لمخواري من انصاره
الى الله انتي **وقد** طاب القاض بجوابين احدهما ما ذكره صاحب
الكشاف وزاد جوابا اخر وعبارته والتشبيه باعتبار المعنى اذ
المراد قل لهم كما قال عيسى او كونوا انصارا كما كان المخواريون انصار
عيسى حين قال لهم عيسى من انصاره الى الله انتي **قال** مولانا
سعودي اقدمي قوله اذ المراد قل لهم يعني ان قل مقدر قبل قوله بانها
الذين امنوا فجعل التشبيه باعتبار المعنى في هذه الوجه لا اعتبار

الكلام الي معنى قل وقوله او كونه انصار الله الخ يعني ان ما صدر به
في معنى صلته طرف والا اصل يكون الحوار من انصار او وقت قول
عيسى صل الله عليه وسلم ثم حذف المظروف وارقم الطرف مقامه على
التوسع انتهى . وقال قولانا حسن القادر في حوشي المطول قول
والزمان مقرر نحو انك حقوق انهم هذه امه ذهب جهنم النجاة وعنه
اي على الفارس ان المصادرة تقع في الزمان فتحصل لسوء الكلام
زما لا غل طريق حذف المضاف **خاتمة** في الكلام على قوله
تعالى فلما احسن عيسى منهم الكفارة قال القاضى اي تحقيق كفرهم
عنده تحقيق ما يدرك بالحواس وقال في الكشف علم ذلك كعلم
ما يدرك بالحواس انتهى **قال** المحقق السفاذ ان اشارة الى ان
الاحساس هنا استغارة للعلم اليقيني الجلي لان الكفر ليس متا
يخرج انتهى . وقال القطب نسبة العلم بالكفر بما ذاك الحواس
في عدم الشهادة فالقول عليه الاحساس فهو استغارة تبعية وقال
الكاذبون في قول تحقيق كفرهم اشارة الى ان الكفر ليس امر محسوسا
اذ هو امر قلبي فيكون المراد من احساس الكفر تحقيق العلم بتحقيق
المحسوس . وقال العصام يزيد ان الاحساس على صيغة وفه
الكفر بالحرم على قتله وتدمير الخلية فيه فعال اي علم علما بالحاجة
عينا وسماعا منهم لانهم صرحوا على قتله وتدمير الخلية لذلك وشمل
هذا لا يخفى من جماعة اذ انوا طوا على قتله لانه اغلظ كفر يكون
او المراد على اصرارهم على الكفر وتناديهم عليه فانه لا اصرار اشد
من سعيهم في القتل انتهى وفيه ان الاصرار والتدمير بحمله
في القتل مجرد حمان غير صدد وقول مما لا يحس باحدى الحواس .
الخاتمة الظاهرة فلعل المراد احساس القول الصادر منهم في اشارة
ذلك ونظيره ما ذكره في الكشف في تفسير قوله تعالى فان عزموا
الطلاق فان الله سميع عليم حيث قال فان قلت انقول

في قوله . فان الله سميع عليم وعزمهم الطلاق ما يعلم ولا يسمع
قلت الغالب ان العازم للطلاق وترك الغنة والاضرار
لا يخلو عن مقاولته وعدمه ولا بد له من ان يحدث نفسه وينابجها
بذلك وذلك حيث لا يسمع الله كما يستمع وسوسة الشيطان
انتهى . وقال في قوله تعالى اذ يبيتون ما لا يدرى من القول فان
قلت كيف سمى التدمير قولانا مومنا في النفس قلت
لما حدثت بذاتك نفسك شئ قولانا غل المجاز انتهى . كثر قال المحقق
السفت زالى في الالة الاول وما ذكره الكشف في من حدث النفس
والدنه انه الى الكلام المحتل ان اذ اذ بحس اللفظ فلا غائب ان
اذا اكلام النفس فليس منه **هذا** وقد نسب الامام السلفي
في كتب على الكشف في هذه النمل لعبارة الكشف ما لا ينهم منها
ولا نزل عليه بوجه فقال ان تفسير الاحساس ما تقدم يقتضي ان
المدرن بالحواس ليس نوعا من العلم وقد اختلف في ذلك فقال الامام
العلم صفة يحصل للنفس المتصف بها الميز من صفات المعاني الكلية
ميزا لا يتطرق اليه افعال مقابلة فقول صفة كالحسنة والفسادة
وقول يحصل به الميزا من اعراض الحياة وما يبر الصفات المشروطة كالحسنة
وقول ليس حق بق المعاني الكلية اعراض عن الادراكات فانما تميز
بين المحسوسات الخيرية دون الامور الكلية وان سلكتا هذه الشخ
انما الحسنة الاشترى في ان الادراكات الحسية نوع من العلم لم يحتاج
الى التعيين بالكلية واختصارا في الاحتياج هذه افعال واصرار
صفة توجب تمييز الاحتمال نقضا فيه فلذلك الحواس انتهى كلام
الامام السلفي فانت تراه نسب لعبارة الكشف في انه كالمقاضي ضر
الاحساس بما يقتضي ان المدرن بالحواس ليس نوعا من العلم مع ان الشخ
الاشترى سواء علما وهذا لا يشترى عبارة الكشف في وقد ناول
علما قدمة كناية المحققين فينبو بما تقدم وحققوا انه يطلق العلم

على ما يذكر باحدى الحواس الخمسة الظاهرة كمن كان متعلقا
 بالاحساس باحدى الحواس الخمس الظاهرة لا بد فيه ان يكون حسيا
 وكان متعلقا بالاحساس منا هو الكثرة من معنى قلبي جعل الاحساس
 فيه مستعارا للعلم اليقيني كما تقدم وتطير ذلك ما ذكره علماء البلاغة
 في بيان الاستعارة في قوله تعالى فاقوا الله بان الجوع والخوف
 انتهى وما نسبته الامام البلقيني للاشعري من القول بان الادراكات
 الحسية نوع من العلم فهو قول له وقد رجع عنه كما هو مبين في كتب الكلام
 وتحقيق الكلام في ذلك ان الاحساس هو العلم كما حصل باحدى الحواس
 الخمس الظاهرة وهي السمع والبصر والشم والذوق وهذا
 على ما نسبته الاشعري من ان ادراك الحواس خمس علمية واردة للمهور
 بانماجده فوق ضروريات العلم اتام بهذا اللون ومن ابصاره ولو
 كان الا بصار علميا بالبصر لم يكن بينهما فرق واجب بان ذلك الفرق
 لا يمنع كونه علميا لما لا يشاير العلوم بالنوع او القوية وبان ذلك
 الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بتعلق الاحساس بطريق اخر غير
 الحس وهو باطل وقد نقل ان الاشعري رجع عن هذا القول لان
 للبايم ادراكا كاحساس ويست من اولى العلم عرفا ولا لغة وحصل
 احساس العقل علمادون احساس ابايم محض اصطلاح وتحكم كمن يقتضي
 كلام شرح المقاصد ان الشيخ لم يرجح الحق هذه حيث قال المشهور
 من قد نسب الاشاعرة ان كلامه السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا
 ان ذلك يلزم على قاعدة الشيخ ان احساسة الاحساس من انه علم
 بالحواس على ما سبق ذكره يجوز ان يكون مرجعا الى صفة العلم ويكون
 السمع علما بالمتنوعات البصر علما بالمبصرات فان قيل هذا
 انما تم لو كان الجميع نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث
 العلم قلنا يجوز ان يكون صفة له واحدة لها تعلقات مختلفة على
 الانواع المختلفة بان متعلق بالبصر مارة بحيث يحصل حالة ادراكية

تناسب تناسب تعقلنا اياه ومارة بان يحصل حالة ادراكية تناسب
 البصارنا اياه انتهى وانما قلنا باحدى الحواس اي سببها او ما لها دون
 لا حدى باللام للتنبيه على ما اتفق عليه المحققون من ان المدرك
 للكلمات والجزيات هو النفس لا طعة وان نسبة الادراك اليه
 قوله نسبة القطع الى السلبين خلافا لمن قال ان النفس لا تدرك الجزيات
 وخرج بقول الظاهرة الحواس الخمس لبا طنه التي قال بها الفلاس
 اذ لا تتم ادلتها على الامتول الاسلانية كما بين في محله وهي الحس المشترك
 وهي القوة التي يرسم في صورة الجزيات المحسوسة باحواس الظاهرة
 والخيال وهي القوة التي تحفظ الصور المرئية في الحس المشترك
 والوهم وهي القوة التي يدرك بها الخالي الجزئية كالعادة التي تدرك
 ان من الذهب والمجسم التي تدركها من امها والحا فطة وهي القوة
 التي تحفظ الخالي التي يدركها الوهم والمتخيلة وهي القوة المتصرف
 في الصور التي تاقده بانها الحس المشترك والمخالي التي تاقده من الوهم
 بالترتيب والتفرق وتسمى المفكرة اذا علمت ذلك ظهر لك تقدم
 في عبارة القاض والكشاف وان فيه الامام البلقيني لم يضاف محلا
 يعني هنا بحث وتوان جميع المتكلمين عبروا باحواس وقد علمت ان الفعل
 اذا كان احس فقياس اسم الفاعل منه محسوف لعبارة حينئذ المحسبات بدل
 الحواس مع محسوبة بمعنى القوة ذات الاحساس لان الفعل الماضي احس كلفي
 الالية الشريفة فنون باب الافعال ولهذا احاط المضارع في قوله تعالى هل
 تحس منهم من قد يغير حرف المضارعة واما احس الشيء اي ازال عنه التراب والوحش
 فليس بمزاد هنا لان احس هذا المعنى لا شعور فيه لكن يرد عليه ان احس ورد معني
 ازال التراب ورد بمعنى شعر كانه الصالح من انه يقال حسنت بالخبر و
 به اي ايقنت به وما نقله السمين في اعرابه من ان ابا حنيفة وابا جعفر وابن
 ابي عمير فرودوا احس بفتح الهمزة ضم الكاف وان بعضهم تحس بفتح الهمزة وكسر
 الكاف من حسه اي شعوره ثم قال ومنه الحواس الخمس انتهى وبذلك يتضح ما ورد

على قولهم الحواس الخمسة من ان الحاسة اسم فاعيل من المزيه الى احسن بمعنى
ادرك واسم الفاعيل من المزيه على ذنه المضارع لا فاعل فاعلى وانما نجى
من المحرود لا حاجة لما اوجب به من ان حاسته لم يرد به اسم الفاعل بل هو
للقوة المحصورة الى القوة الحسية الى التي يقع الاحساس بها
بمعنى الاعضاء الالهية للقوة الحسية ولا يفتقر الاحساسات انفس ثم
قال في تفسير قوله تعالى من انصاري الى الله اجمع ملتجيا الى الله او
ذاهبا الى الله فيقولون المحرود حالا لا يفتقر الى متعلق بفعل النعمة
الاستفاد من الشئ وعلمه بالاجل التخصيص واصل الكلام
من يضيف نعمة الى نعمة الله فيقولون سببها في القدر قد كان
قديم ذلك لاننا لا قدر فل تسبب اقدار ينصب اليها اسباب فيكتب
الله نوابا اذا كانت صابرة الى خير وطاعة لمن امرى السبب على تدينه
واقدر محض لا ينصب لها سببا الا ترى كيف كان انتصار النبي صلى
الله عليه وسلم في يوم بدر ودفع عنه اعداؤه بواسطة السبب وهو قاتل
الانصار والمهاجرين عنه وكان الله فاع الى جهل عنه عندهم ان
يرفع راسه صلوات الله عليه وسلم بالحج وهو ما يحترق من نار
او قد الله حينئذ يقول منها فندفع ونصر لما سبب فاذ الله في
قصة عيسى عليه السلام ان يجعل الحوار من سببها في نصرته فكتب لهم
نواب ذلك فافرق الله الى عيسى ان يعرض عليهم ذلك وانظر الى نصرته
وياذا نصرته قطارها لان الله دفعه ولم يكن من الحوار من دفع
عنه ولا قتال ولا يشبه ذلك غير انهم نصرته بعد دفعه فاعلموا ان
واقتسموا الاقاليم وتفرقوا فيها لا قامت الدين فالحج الله معهم في
ذلك انتن كلامه **والختم** هذه الرسالة الفاضلة المشتملة على
المباحث المتكثرة بالكلية على قوله تعالى في سورة الفتح **وذكركم**
الله بمغانم كثيرة تاخذونها فعملكم هذه وكلف ايدي ان اس عظم وكنوا
اية مومنين ويهدىكم صراطا مستقيما واوجب لم تقدر واعلموا قد اخطا

الله بها وكان الله على كل شئ قديرا • **تفادلا** رجا ان يحقق له
لسلطتنا سلطان سلطانين الاسلام • وخليفة الله في ارضه على
سائر الانام • وزارت الخلافة عن ابيه واخوته الكرام • مولانا السلطان
ابراهيم خان خلد الله ملكه ما دارا تعلق الدوار • **بالنبي عليه افضل**
الصلوة والسلام • فنقول قال القاضي قوله فعملكم هذه
يعني مغانم خيبر • وقوله واوجب لم تقدر واعلموا الالية • **اني**
ومغانم اخرى معطوفة على هذه • وهي مغانم موازن او فارس • **اقول**
ذكر القاضي في اقل السورة انا تزلت في مرجع رسول الله صلى
الله عليه وسلم من الحديبية وذكر بعد ذلك في تفسير قوله تعالى
سيقول المخلفون اذا انطلقتم الالية انه صلى الله عليه وسلم
رجع من الحديبية في ذي الحجة من سنة ست واقام بالمدينة بغيره •
واذ ابل المحرم • ثم قرأ خيبر من سنة الحديبية ففقهنا وعلمنا موالا •
كثيرة فخصها بهم انتم • حينئذ فالظاهر من كلامه ان السور ارتزت
بنائها في مرجعه صلى الله عليه وسلم من الحديبية في ذي الحجة من سنة
ست من الهجرة النبوية وذلك قبل فتح خيبر لان فتح خيبر وقع بعد
ذلك لانه اقام بعد رجوعه الى المدينة من الحديبية بوقت ذي الحجة
من سنة ست واذا ابل المحرم من سنة سبع من الهجرة • ثم قرأ خيبر
فلا يكون تعجيل قصة اموالهاينة مرجع صلى الله عليه وسلم من الحديبية
قبل دخوله المدينة لان الرجوع في ذي الحجة من سنة ست وعجز
خيبر في المحرم من سنة سبع فكيف الاخبار بقوله فعملكم هذه ماثرا
بالاموال خيبر وكذا اعطى قوله واوجب لم تقدر واعلموا على لفظ •
هذه الغائل فيه لفظ محمل فيلزم ان يكون مغانم موازن المرادة
بأخرى معجلة ايضا من نزول السورة في مرجع من الحديبية مع ان مغانم
موازن كانت في السنة الثامنة للهجرة بعد فتح مكة ونزول
السورة المذكورة اذا كان في مرجع من الحديبية يكون في سنة ست

وأيضا نعلم موازين منها وبين مقام خير هذه المدة فكيف هذا العطف
وكيف الأضار تتجمل كل منها وقت النزول ثم وأما قولنا سجدنا
كتب على قوله تعالى فعملكم هذه ما نصدا ان كان نزولها بعد فتح خير
كما هو الظاهر لا يكون السورة تمامها ما زال في ترجمه صلى الله عليه
وسلم من الحديث وان كان قبله على انه لا اخبار عن الغيب في الآية
هذه لتتزل الغيب منزلة الاخبار المتأخرة والتعبير بالمضي لتحقيق
ثم كتب على قوله واخرى عطف على هذه والتجمل ارضا في انتهى واقول
التعبير بقوله والتجمل ارضا في قوله واخرى اذا عطف على هذه
لقد مضى ان المعطوف عليه محل حقيق مع انه لا يظهر ذلك الا اذا نزل
قوله تعالى فعملكم هذه بعد فتح خير ويلزم منه ان لا يكون السورة
تماما منزلة في ترجمه صلى الله عليه وسلم من الحديث وعليه فخطف واخرى
على محمول محمول مع كون المراد به مقام موازين الواقع في السنة ان منه
بعد فتح مكة الذي هو بعد فتح خير متوقف صحة على صل نسبة التجمل
بمعطوف عليه تجملا حقيقيا والمعطوف تجملا اضافيا وقد يقال
قول مولانا سجدنا والتجمل ارضا في لا يقتضي ذكرناه من كونه في
المعطوف عليه حقيقيا بل هو مضاف مع كونه مستعلا في معنى المضاف
وهو معنى فهم المعطوف والمعطوف عليه ولا يقتضي ان يكون التجمل
كل منهما في وقت واحد بل هو معنى اضافي فيصدق بتقدم زمن المعطوف
عليه على زمن المعطوف ويكون تجمل الاول بالنظر في الثاني وتجميل
الان في النظر لا يلزم ايضا فيتم المراد وقد حمل على ذكرناه ونحو التركيب
المذكور فانه وان اقتضى تفسيره بالفعل الماضي مع انه لا ينظر
بمعطوف عليه واقع وما من وبال نسبة بمعطوف لم يقع فلم يستعمل
اللفظ في الماضي والاني ويلزم عليه الجمع من الحقيقة والمجاز وقد
يوجه ما وجه به صاحب الكشاف قوله تعالى والذين يؤمنون بما اتزل
الذين وما اتزل من قبل من سورة البقرة حيث قال فان قلت

قوله بما اتزل الحيات ان عن به القرآن بأسره والسرعية عن اخر لم فلم
يكن ذلك منزلا وقت اتيانهم فتوابعنا ببعض المنزل وشمال الان
على الجميع شالفة ومترقة واجب قلت المراد المنزل كله وانما
غير عنه لمعط الماضي وان كان بعضه مترقا تغليباً لموجود كل بالم
يوجهنا يغلب التكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال اننا
وانت فعلنا وانت كوزية تفعلمان ولا نه اذا كان بعضه نازلا وبعضه
منتظرا لنزول جعل كان كلمة قد تزل وانتهى نزوله وتبدل عليه قوله
انما سمعنا كما يا اتزل من بعد موسى ولم يسمعو اجمع الكثرة ولا كان
كله منزلا وكمن تبديله سبيل ما ذكرنا ونظيره قولك كل ما خطب به فلان
فوصيحيج وما تكلم بشي الا وهو نادى ولا نزيد بهذا الماضي منه بحسب
دون الا ان كنهه معقودا بعضه ببعض قد مر فوطا انه بماضيه اتين كلام
الكشاف قال السبب في ذكر للتعبير عن الماضي والترتيب بصيغة الماضي
وجهين احدهما التغليب ما وجد نزوله على ما لم يؤخره وتحقيقه ان اتزل
جميع القرآن معنى واحد يستل على ما حقه صيغة الماضي وعلى ما حقه صيغة
المتفعل فغير عنها ما بصيغة الماضي ولم يعكس تغليباً لموجود على
ما لم يؤخره قد نكس من قبيل اطلاق اسم الجز على الكل وان كان تشبيه
بمجموع المنزل بشي نزل في تحقق النزول لان بعضه نازل وبعضه منتظر
سيتزل قطعاً فيصير اتزال مجموعها بما اتزال ونكس الى الذي تزل
فيستقر بصيغة الماضي بما اتزال لا اتزال المجموع وقد اضمحنا فصلنا
ما يتوهم من لزوم الجمع من الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين والتشبيه
عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورين متعلقان بصيغة اتزل
وهو لا اعتبارا لما دونه وقوله وتبدل عليه قوله انما سمعنا كما يا اتزل من
بعد موسى الى على ما ذكر من وجهي التعبير بصيغة الماضي وانما دل ذلك لان
المراد بقوله كما بان هو المجموع لانه المتبادر عند الاطلاق فوضوحا اذا قيد
بكونه منزلا من بعد موسى لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله

وقد عرفت انزاله بلفظ المضى مع ان قبضه كان حينئذ مترقا فوجب ان
يؤدى بالحدوث والى ما مضى فالظاير منه تغليب المسوق على
ما لم يسبق في ايقاع الصاع عليه انتهى كلام السيد بتحقيقه يحتاج الى بيان
فقوله والثاني تشبيهه الى اخيه فاصله ان فيه تشبيها بين احدهما يتفرع
على الاخر فان التشبيه الاول في توجيه اية البقرة المقاس عليه
ما في هذه الالاية وهو تشبيه مجموع المنزل بشئ تزل في تحقق التزول لان
بعضه مازل وبعضه منتظر سيتزل قطعا وهذا يتفرع عليه تشبيه
اتزال مجموعا بتزال ذلك الشئ الذي تزل يستعار صيغة الماضي من
اتزال لا تزال المجموع وهذا هو التشبيه المفرع على ما تقدم وظاهر
وقد عدل السيد عن عبارة المحقق السقازاني في بيان ذلك الخلو
عن بيان التشبيه الاول المفرع عليه تشبيه الثاني وذلك لانه
قال والثاني استعارة باعتبار تشبيه غير المتحقق بالمتحقق فجعل
المشبه التزول الغير المتحقق فقط مع ان المشبه اتزال المجموع بتزال
ذلك المتحقق والمثابة المتحقق بالفعل لا بعضه ولولا ان المتحقق
الواقع وعلى كلامه لا يصح وجه الشبه الا ان يقال اذا زاد بغير المتحقق
غير الحاصل بالفعل باعتبار عدم حصول بعضه وان كان ذلك لبعض
مترقا محقق الوقوع **والجواب** ان المولى المحمدي رتب المتحقق
السقازاني في نقل ذلك وعدل عن عبارة السيد الموقف بمعنى المراد
المشبه على التشبيه من المترتب احدهما على الاخر الموفق بجميع المراد
وقول السيد لا يشبه عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المدلولة
متعلقات بتبعية اتزال ووجه ما اعتباره لما ذكره محتاج الى بيان وتحقيقه
ما ذكره في خواش المطول ونقله عنه السمرقندي في رساله الاستعارات
حيث قال اعلم ان التعبير عن الماضي بالمضارع وعلمه بعد من باب الاستعارة
لان يشبه غير الحاصل بما حصل في تحقق الوقوع ويشبه الماضي بما كان
في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم سيتعد لفظا احدهما للاخر فعلى

هذا يكون استعارة الفعل على قسرين احدهما ان نسبة الضرب السيد
مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم شققت منه قبل معنى ضرب ضربا يدا
والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق
الوقوع فيستعمل فيه ضرب فكلون المعنى المصدرى اعنى الضرب موجودا
في كل واحد من المشبه والمشبه به كقوله في كل منهما تعقيد بغير القيد
الاخر فيصح التشبيه له فكأن انتهى اذا علمت ذلك ظهر لك من كلام السيد
هنا انه محمول على هذا التقسيم الذي ذكره في خواش المطول وذلك لان
مراده منها بالصيغة مجموع اللفظ لا الية التي هي جزء اللفظ على كلام
الرمي وذلك انه حقق هنا التشبيه بين الحدين اعنى اتزال المجموع
واتزال ذلك الشئ المازل فلو كان المراد بالمشبه المشبه الدالة على
الزمان لكان التشبيه بين الزمانين لا بين الحدين وقد برهن على
السلامة على سبغ وان سلكه بعض المتأخرين ولما كان الحدان متحدين
لولا القيد نفى اعتبار المادة اي ووجه ما لم يردا كحدث مع قيده فخلقا
فلما اجازت الاستعارة اذ لولا القيد لكان المشبه والمشبه
متحدين فهو من قبيل ما روي فيه مجموع الحدث والزمان اعنى القيد
والقيد فهو من القسم الثاني ولما ريد المادة فقط التي قد لولها الحدث
لكان متحدا وبوجه صحيح وانما لو اختلف قد لول المادة كاستعارة القتل
للضرب في قتل المستعمل في ضرب فلا تستظهر فيه المدلول المادة فقط كما
تقدم وقد حقق الفاضل حسن جلي القناري في خواش المطول انه قد
يجتمع رعاية المادة والصيغة معا الذي يدل على ان مراد السيد هذا
ذكره التشبيه بين المصدرين المتقيدين وتحقيقه الذي نقلناه عن
خواش المطول وقد ذكر في خواش امكن في بحث السئلة الصغرى
فيما اللطعان المحلفان وذكروا القول بان الصيغة مجردة عن المادة
كجواهر الحروف مردود بقوله صيغة فهذا الاسم وقوله صيغة الى ان معنى
التحيز والاهمية ليس له لولا لصورتهما العارضة لادتهما انتهى كلامه واما

ما سلمه الرضى وغيره من ان الفعل يدل بآدته على الحدث وتهيته
 على الزمان وانه مركب وكذا المضارع يدل بآدته على الحدث ويحرف
 المضارع على الزمان وعلى معنى الفاعل وان الية لفظ
 وحرف من الفعل وان المراد بالركب يسع جزاءه بالتقارب وجزا
 الفعل لسفان دفعة معا فقد روه السيد في حواشي الرضى ولم
 يجعل للية دلالة بوجه وجعل مجموع الفعلين الماض والمضارع
 والا على معناه من غير تركيب وحقق الكلام في ذلك فلا يحمل
 كلامه الذي ذكره في حواشي الكشف على ما ذهب اليه الرضى
 لانه مردود عنه وقد بسط السيد ذلك في حواشي التلويح حيث
 قال فالاستعارة في الفعل على قسمين الاول باعتبار اصل
 المعنى المصدر مطلقا الثاني باعتبار تقيده بالآزمنة فيكون
 اصل المعنى موجودا فيهما وهذا ما قيل ان المجاز في الفعل
 قد يكون بحسب الزمان انتهى فقول وهذا ما قيل الى اخره نظير
 قوله في حواشي الكشف ان المجاز باعتبار الصيغة لا باعتبار
 المادة يعني ان الصيغة هي المصححة للمجاز الواقع في الحدث
 لتقيده بالمقتضى ذلك لتغاير لا باعتبار المادة فقط لانها
 في جانب المشبه والمشببه وبذلك تظهر سقوط اعتراض الكازرون
 عليه حيث ظن ان التجوز في نفس الزمان الذي هو مود لول الصيغة
 فقال معترضنا على السيد بعد نقل كلامه المذكور انه قد لا يحق
 ان المجاز المرسل والاستعارة قسمان من المجاز اللغوي الذي
 هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فاذا كان التجوز في محدد
 صيغة اتزل بلا اعتبار للمادة كما ذكرنا ان لا يكون مجازا مرسل
 ولا استعارة لان الصيغة كما صرح به في المطالع والشرح لعل
 في حاشية ذلك الشرح ليست بمجموعة فلم يكن لفظا فكيف
 يجري المجاز المرسل والاستعارة فيه الا ان يكون المراد انما

شبيهان بالاستعارة والمجاز المرسل باعتبار العلاقة وعبار
 الطريق المذكور فيه دقة ومبالغة انتهى المراد منه وكانه فهم
 من ظاهر عبارة السيد حيث اسند المجاز لا اعتبار الصيغة
 ونقاه عن المادة ان الصيغة تعني الية مستقلة بالتجوز من
 غير دخل المادة مطلقا وهذا فهم منه يرد اول كلام السيد فانه
 لو كان مراد السيد ذلك لذكر ان التشبيه من الزمانين الذين
 يدل عليهما الميثتان مع انه لم يذكر ان التشبيه واقع الا بين
 الحدثين المقيدين بالزمانين ولما كان الحدث متجازا في التشبيه
 والمثبه لولا تقيدهما بالزمانين اشار الى ان المصحح التشبيه
 والمجاز في الفعل هو النظر بحسب الصيغة حيث جعلت قيدان في
 الحدثين وان المادة مع قطع النظر عن الصيغة متحدة لولها
 في جانبي المشبه والمشببه فالنظر اليها بافراد غير كاف
 فالسيد اعتمد على اول كلامه وعلى ما قرره في حواشي المطول والتلويح
 فلم يصرح في اخر العبارة على تمام المراد ان الكلام لا على ظهور
 المراد وقد سلك صدر الشريعة في التوضيح ان يستعمل الماضي
 في المستقبل والعكس من باب مجاز الاول او ما كان ورده
 المحقق النعماني في التلويح وحقق انه من قبيل الاستعارة
 بالطريقة التي افادها السيد وقد نقل العصام في شرح
 رسالة الاستعارات عن العصام انه جوز في الفعل ان يستعار
 باعتبار الزمان الذي هو مود لول الصيغة فقط كما انه يجوز فيه
 ذلك باعتبار الحدث الذي هو مود لول المادة وباعتبار التشبيه
 ايضا كما في وفيه بحث في هذا ولا يخفى عليك ان السعد
 في التلويح والسيد في حواشي المطول وان خفا الكلام بفعل
 الماضي المستعمل في المستقبل وعلمه ولم يتعرض للفعل الماضي
 المستعمل في الماضي والمستقبل الا انه لا فرق كما يظهر ذلك

في استعارة انزل المستعمل في الحدث الواقع في مجموع الزمان
بالطريق المتقدمة على الوجه المتقدم فتأمل بقى الكلام
في تحقيق ما اشار اليه السيد من ان معنا في قوله تعالى انا معنا
كما باللائية الظاهرة منه تغليب المشوع على لم ينسج الفاع
السباع فان الاولى مقام الله بن لغز تامله لكلام السيد اعترضه
بان المتبادر من معنا كما باستعنا بعض كتاب لظهور ان ليس المقصود
شعنا بعض كتاب ونسج بعضا اخر لانه غير معلوم بخلاف الازال
فانه معلوم انه ينزل بعضا من المتبادر وصف الكتاب بقوله انزل
لا وصف البعض واللائية نظير باعتبار انزل وهو نظير من كل وجه
لما نحن فيه وجعل كون المراد بكما بانزل الجميع داعيا الى
ان يكون المقصود بخلق السباع بجميع ما لا يجب ان يراه المصور
او ينسج السبع فينبغي ان لا يقص قاص بان شعنا ايضا مقصود
بالنظر لكونه ملكة بمقابلة من التعظيم والتوقير انتهى واقول
لا يجب ان العضايم قد اعترف بان الكتاب اريد به المجموع وان
التغليب او الاستعارة في انزل السند الى منبره وتقدم ان السيد
ذكر ان هناك تشبيها بين احد ما مفرع عن الاخر حيث كان
الكتاب اريد به المجموع فلا جائز ان يخلق شعنا به لانه المعنى
على طريق التغليب في الكتاب فحصل المجموع مغلها على لم ينسج
واما شعنا فليس منه تغليب ولا استعارة بل مجاز عقلي في
التعاضد على المفعول كقوله تعالى لا تطيعوا امر المصدفين كما صرح
به المحقق السفت زاني في حواشي الكشاف واشار اليه السيد
اذا علمت ذلك فتقول في تحقيق ما قاله السيد وقد افصح الى
افره بانه ما ذكره المحقق السفت زاني في اوائل حواشي الكشاف
حيث قال ويرد على الوجهين ان كونه مجازا مرسل او استعارة
بالطريق السابق انه جمع من الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى

مجازي بعم المعنى الحقيقي والمجازي والمجازي يكون من مجموع
المجاز والكوايب ان الجمع هو ان يراد باللفظ معنى الحقيقة
والمجازي على ان يكون كل منهما مراد باللفظ وهما في الوجود
المعنى الذي بعضا جزاياه من افراد الحقيقة دون البعض الى هنا
ملامته وقد قال في شرح المفتاح والبيان مجازية التغليب
والعلامة فيه وانه من اي انواع علم اراحد احكام حوله وقد
حقق ابن كمال الوزير انه من قبيل المجاز المرسل لان العلاقة
فيه اطلاق اسم الخبر على الكل ورد على من جعل العلاقة انتساب
بان علاقة التسمية انما هي في الاستعارة وهي غير طريق التغليب
فانه من قبيل المجاز المرسل فتأمل قال الفاضل الفخاري
في حواشي السطوول وههنا اشكال وهو ان التغليب مطلقا
من باب المجاز كما صرح به ولا يخفى ان فيه حقا من الحقيقة
في المجاز لا يقال الكل معنى مجازي اذا اللفظ لم يوضع له لانا نقول
فيلزم ان لا يوجد الجميع اصلا لجران هذه العلة في كل جمع واجواب
ما اشار اليه الفاضل المحقق في حاشية الكافي وهو ان الجمع
المتنوع انما يلزم اذا كان كل واحد منهما مراد باللفظ وههنا اريد
معنى واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ
في واحد منهما بل في المجموع مجازا او لا يلزم جريان ذلك في جميع الاعا
الحقيقية والمجازية يجوز ان لا يكون هناك ارتباطا بينهما معنى
واحد اعرفا بقصد التبع بزيادة واحدة في احتمالات الالفاظ
انتم كلام حسن جلبي لكن اعترض كون العلاقة في باب التغليب
الافاق اسم الخبر على الكل كما ذكره في التلويح من انه لا
يسح يقال افضل الاسد ويراو الرجل والاسد فاعترض
عليه بانه ينبغي ان يجوز بناء على كونه من اطلاق اسم الحسة على الكل
فاجاب عنه بانه مشروط بان يكون الكل موجودا له اسم واحد

هذه رسالة مفسومة بالفتح المبين في الكلام على قوله سبحانه وتعالى
ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين مع تحقيق الولاية بآل
في قوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين

للشيخ الامام العلامة الهامز فريد عصره ووحيد عصره مولانا،
الشيخ ابراهيم المأموني حفظه الله وتقبل منه ذلك.

وسلك بنا وبه احسن المسالك،

جامع سيدنا محمد وآله وصحبه،

امين،

ام،

.

منع الله على معتقده ابراهيم
المعروف بقرينة دهيته كفضله
استاذنا وابن استاذنا
على الاسلام مولانا محمد
الحق في الدارين محمد سعيد
ابن استاذنا شيخ الاسلام
محمد اسعد باقر ميمون حفظه
الله تعالى وحفظ
عليه استاذنا المحدث
الشارع اليه امين

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم لا سهل الا ما جعلته سهلا
الحمد لله الذي احكم الاشياء تصويرا، وذر ما كان قبل ان يكون
تدبيره، وقدر الامور تقديرا، وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا
وصهرا وكان ربك قديرا، زجرا لبحار وحيي موجها، وخلق الناس من نفس
واحدة وجعل منها زوجها. **والصلاة والسلام** على سيدنا محمد عبده
ورسوله اشرف نوع الانسان، وانسان عبود الاعيان، مدة مداد نقطة
الاکوان، ومنع ينابيع الحكم والعرفان، ثم سبقت نبوته في الازمان
الاولية، وثبتت رسالته في الغيايات الاخديه، وبشر باحمديته في الاعصر
الحالية، وذكر باحمديته في الامم الماضية. **وعلى الله** واصحابه المتصفين
باحسن الصفات، صلاة وسلاما داميين بدوام درجات الجنات. امين
وبعد فيقول الفقير الي مولاه العليم، الماموني الثاني ابراهيم
الجليل، اني لما توات علي نعم جسام، متتالية تتالي الايام، فمن له الانعام
العام، علي الخاتم والعام، مولانا الوزير المخم، والدستور المكرم، الذي هو
الشمس ضياء غرته، واتفتت كلمة علماء الاسلام علي الشكر الجميل، ومنته
اعظم الوزراء الكرام، ومدبر ممالك الاسلام، الذي عذبت بالديار المصرة
موارد فضله، وامطر علي العلماء والرعايا وافر عدله، وارفع علي الوزراء
الكرام، عزايا الجود والانعام، وسجاي الافضال والاکرام، لاسيما
بالنسبة الي العلماء الاعلام، الذين هم عطاء الاسلام، فلقد ساع
اثار جوده في تخوم الافاق، وبذلك وغيره من الملكات الفاضلة اعطى
علي اعالي الوزراء وفاق، وحصل في هذه الدعوي من جماهير الوري
الاجماع والوفاق، فلقد انام الامام في مهدي الامن والامان، وعم
طوائف الفضلاء، بمزيد الامتنان والاکرام.

في كل يوم لنا من مجده عجب. وكل ليل لنا من ذكره م.
سقي به الله دينا فاخصبها. والعدل يفعل ما لا يفعل الظر.
احتظي من عام انعامه كل غني وفقير، وارفع من لبان احسانه كل صغير
وكبير، فهو حسنة الزمان، وغرة جبهة الدهر والوان.
وزير اراد الله اعلا دينه. به فبراه وهو في العلم راغب.

وزير له فضل وحلم وهمة. لها فوق فرق لفرقدين مضارب.
وزير له كف بها وكف الندي. وقد قضيت للناس منها المطالب.
وزير جميل الوجه كالبدريديا. انيوت به في الخافقين الغياهب.
وزير اذا مارا مرزا وان ناي. فتمته العليا اليه تقارب.
وزير له من غزبه ومضائه. وهمته يوم الحروب كتا ثياب.

عن ذلك مولانا عين اعيان الوزراء العظام. وصفوة الصفوة من
ارباب الدولة الكرام، من لم يزل مفرق العليا بوصف مجده ممدودا.
ولم يبرح جنابه بالخير **مقصودا**. لازالت سدة سعاده سواق اليرج
بها الا الفضائل، وحرما محترما تال منه ميا غنها الا فاضل ولا انفكت
السنة العظمى فاطقة بالدهاء لقامه. والدة دولة السنية داخل تحت
اعلامه، وكان قد عمر بلطفه وجبره العلماء الاعلام. الذين هم
عظماء الاسلام، خصوصا في ليالي شهر رمضان التي هي غرر الشهور والاعوا
وكان ممن مثله ذلك اللطف العليم. والفضل الجسيم. هذا الفقير مع
جملة من الافاضل. الاذكياء الامثال. فعند ذلك راج مجلس الشريف
بصاعة الفضل التي كانت كاسده. وهب نسيم القبول فصارت تلك
البصاعة نافقة، ففاج في ذلك المجلس الشريف عطر تلك النوافح، واخذنا
باطراف الاحاديث، بينا وسالت باعناق المطح الاباح. فترك بذلك منه
عطف السعود. واحضر للعلماء تفسير المولي ابي السعود. والتمس الكشف
منه عن تفسير اية متفاولا بذلك لتعود البركة عليه، ويزداد نعم الله تعالى
عليه. فانكشف الامر عن اية خلق الانسان الذي هو النموذج العالم
الأكبر المشار اليه بقوله تعالى **ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم**
وبقوله تعالى **فاحسن** **مهوركم** ليظهر مقدار نعمة الخالق عليه.
يستظهر بذلك للدلالة عليه. عملا بقوله تعالى **وفي انفسكم افلا**
تفكرون واتفق في ذلك المجلس الشريف انه سبق التكليف في ما ذكره
العلماء في حديث **كنت نبيا وادريين الماء والعين** وانه بذلك
اللفظ موضوع مع ورود الالفاظ المؤدية لمعناه، والكلام على سابقة نبوته
صلى الله عليه وسلم وما خصه به مولاه. فكانت الاية الشريفه لبيان

ان ما تضمنه الحديث السابق من تقدم خلق روحه صلى الله عليه وسلم لكونه
المقصود الاعظم من خلق النوع الانساني الذي توارثت عليه اطوار
الخلق واحكمته يد القوة بالفتق والرتق **فقد ذلك** تلي بعض
تفسيرها عليه. وتنافس في فهمها من حواء منطقة سعاده بين يديه
ومع ذلك مضى لما يقال حكم عدل لا ينال. ولما انصرفنا عن ذلك
المجلس المنيف. وما لنا الا قد شمله طلال لطفه الوريث. وتسمع
بذلك باقي الافاضل. وقام عبيد ذلك شذا الطيب في جميع الاماكن
اقبل على الفقير الافاضل. وطلبوا مني بيان ما حصل في مجلس حضرة هذا
الوزير من تلك الفوائد. فذكرت لهم مضمون ذلك باللسان. وتكرر
ذلك مني لظرة حتى حصل لي الملل من ذلك البيان **فقد ذلك** الخوا
على في بيان ذلك بالقلم. ورسمه في الصحائف ليكون كمنار على علم
ولما جد بدائي اجابته. فعند ذلك صرت احير من صتب. واذهل من صتب
شراجهم لما طلبوا. فسودت بيض هذه الصحائف بما ظهر لهذا الفكر
الفاتر. والذين الحائر. واحببت ان اؤدي بعض شكره هذه
الوزير المكرر. باهداء ما استملت عليه هذه الرسالة المتضمنة لاتمام
شرح ما استفيد في مجلس الشريف من المباحث السنية. والفوائد
العلمية. واغم بها طوائف الافاضل. الذين لهم رغبة ليل الفضائل.
فجمعت في هذه الصحائف ما فتح الله تعالى به علي من انواع العلوم الحديثية
والتفسيرية. والاصولية. والمعانية. والصفية. والخوية. في ادي
زمن يسير. بعد ان تصفحت التفاسير المصنفة. وتفتحت الزر المولفة
حق اجتنبت من ريامن اسفارها. ثمارا تجارها. واستخرجت من بحار
اسطارها. فرائد اسرارها. فغلطته في سلك الخرز. وسما لبق.
ووثخته بملاح للبال الفاتر. وفاض على الخاطر **فقد**
وبالله تعالى المستعان. وعليه التكلان. وقد ربت هذه الرسالة على محبين وطائفة
المبحث الاول في الكلام على سبق نبوته. في سوابق ازليته. ونشر
منشور رسالته. في مجلس مواسسته. وكتبه تعالى توقيع عنانية في حظار
قدس كرامته. مع التنبيه على كاصد ربه في ذلك المجلس الشريف من الاعتراض

على بعض العلماء بالروم من جهة انه نسب للنبي صلى الله عليه وسلم انه قال
كنت نبيا وادم بين الماء والطين مع انه حديث موضوع مكذوب لا اصل له
والمبحث الثاني في الكلام على الآية الشريفة التي اتفق المتأول
بها من تفسير المولى ابى السخود الجادي. وهي قوله تعالى **ولقد**
خلقنا الانسان من سلاله من طين وقدمت الكلام على المبحث
الاول لتقدم صدوره في ذلك المجلس الشريف **والخاتمة**
في نقل ما صدق في ذلك المجلس المنيف من الرقائق واللطائف الادوية
اداة للامانة لطالبها من ارباب الطبائع الزكية **اذ علمت ذلك فنقول**
المبحث الاول في ما روي من اللفظ المذكور
اعلم يا الفضل السليم. والمتصف باوصاف الكمال والتميم. وفقني
الله واياك بالهداية الى الصراط المستقيم. انه لما تعلقت اراءة الحق تعالى
باجاد خلقه في اوقات وجودها. ابرز الحقيقة المحمدية. من الانوار الهدية
في الحضرة الاحدية. ثم سلخ منها العوار كطنا. علوها وسفلها. عامورة
حكمه. كما سبق في سابق ارادته وعلمه. ثم اعلمه تعالى بنبوته. وبشيرة رسالته
وكان هذا وادم لم يكن الا كما قال بين الروح والجسد. ثم انفرت منه
صلى الله عليه وسلم عيون الارواح فظهر بالمالا الاعلى. وهو بالمنظر الاجلي.
فكان له المورود الاجلي. وهو صلى الله عليه وسلم الجنس العالي على جميع الاجناس
والاب الاكبر لجميع الموجودات والناس **ودد** **والقائل**
، واي وان كنت ابن ادم صورة. فلي فيه معني شاهد بانوتي.
ولما انتهى الزمان بالاسم الباطن في حقه صلى الله عليه وسلم الى وجود جسمه
الشريف وارتباط الروح به انتقل حكم الزمان الى الاسم الظاهر فظهر
محمد صلى الله عليه وسلم بظله جسما وروحا وهو صلى الله عليه وسلم وان قاخوت
طبيته. فقد عرفت قيمته. فهو خزانة السر. وموضع نفوذ الامر. فلا
ينفذ امر الامنه. ولا ينقل خبره الا عنه **شعر**
، الابائي من كان ملكا وسيدا. وادم بين الماء والطين واقف.
، فذاك الرسول الابطي محمد. له في العلاج قلوب وطارف.
، اتي بزمان السعد في احر المدا. وكان له في كل عصر موقفت.

أني لا تكساراً لأهـرج بصدمة ، فاشت عليه السن وعوارف ،
، إذا رام امرأ لا يكون خلافه ، وليس لذل الأمر في الكون صارف ،
وحيث كان الأمر كذلك **فنفول** ما نسب لهذا العالم من نسبة
هذا اللفظ للنبي صلى الله عليه وسلم فليس من مبتدعاته بل سبقه لذلك
القطب العارف الشيخ الأكبر ابن العربي في كتبه الشريفة ، وكذا الإمام
الغزالي في كتابه السرايا المضمون به على غير أصله ، وذكر ذلك أيضاً مفتي
الثقلين ، وعالم الملوك المولى أبي كمال الوزير في رسالته التي في تحقيق
المعجزة ، وكذلك المولى الجامي شارح الحافية ، فإنه ذكر ذلك في بحث الحال
فاسبأله للنبي صلى الله عليه وسلم ، فالانكار لا يختص بهذا العالم المقدوح
فيه بذلك ، وقد تعدد كلام علماء الحديث ، أصحاب الفضل في القديم والحديث
في أن هذا اللفظ بعينه لم يقفوا عليه ، وكذا كنت نبيا ولا آدم ولا طير
أو ولا آدم ولا ما ولا طير ، **وقد** صنف ابن تيمية كراسة وحقق فيها
أن هذا اللفظ موضوع ، وقال الإمام السخاوي في فتاواه الحديثية
سئلت هل يعتمد كلام ابن تيمية في الكراسة التي له في أنه موضوع
فأجبت بآني لا أعلم ورود هذا اللفظ فضلا عن صحته ، ثم نقل الروايات
الواردة بغير هذا اللفظ ، وإن كانت بمعناه ، ثم قال فحينئذ نعمت
ما قاله الشيخ ابن تيمية حيث حكم على اللفظ المشؤل عنه بالوضع ونافهيك
به اطلاعا وحفظا ، قوله بذلك الخالف والموافق ، وكيف لا يعتمد كلامه
في مثل هذا ، وقد قال الحافظ شمس الدين الذهبي ما رأيت أشد استحضارا
للمتون وعزها منه ، وكان السنة نصب عينيه ، وبما طرف لسانه بعبارة
رشيقة وعين مفتوحة ، ووصفه العلامة فتح الدين ابن سيد الناس
مصنف السيرة النبوية المشهورة وغيرها فقال ، وكاد يستوعبها
والأثار حفظا ، إلى أن قال نعم قد نسبت إليه مسائل انكرت عليه ،
عند أهل العلم والسعيد من عذت غلطاته رحمه الله تعالى ، وإياها منه
انتهى كلامه **وحيث** ظهر لك أن هذين الإمامين العالمين
ابن كمال الوزير والمولى الجامي اثبتا ذلك في كتابيهما حديثا ونسبا
للمصطفى صلى الله عليه وسلم لم نر عظم مقامهما وعالميتهما ، وكذا الشيخ الأكبر

ابن العربي والإمام الغزالي ونافهيك بهما ، ولأية وعلم فذلك العالم الرومي
اقتفى أثرهم في ذلك ، ولم يقف على ما للحديثين من الكلام في شأن ذلك ،
ولا يكون ذلك وصفا لمقامه ، وخفنا لجنا به ، كما أنه لا يكون كذلك
لأنه اقتفى أثرهم ، فقد قال الإمام دار الهجرة سيدنا الإمام مالك بن أنس
رضي الله تعالى عنه ، إن كل أحد يؤخذ من كلامه ويروى عليه إلا المعصوم
صلى الله عليه وسلم ، **شعر**

، فكل إنسان سوي ما استدر كوا ، يؤخذ من كلامه ويترك ،
وقد قال إمامنا القاضي رضي الله تعالى عنه في بعض خطب كتبه صفت
هذه الكتب ، وما ألوت فيها جهدا ، وإني لا أعلم أن فيها الخطأ إلا من
تعالى يقول ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وقال الشاعر كفي المر ثبلا أنه تعد معائبه ،
والسعيد من عذت غلطاته ، ولكن المعاصرة حجاب ، وقد ضرب الله تعالى
في الأنجيل غلا الصدور بالحقالة ، والقلوب القاسية بالحصاة
ومخاطبة الفقهاء بآثار الزنا بغيره ، بما نقله القاضي والكشاف في
تفسير قوله تعالى **إن الله لا يسخر إن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها**
وأقول قد حجاب عن ذلك بأن هذا من باب رواية الحديث بالمعنى
وقد ثبت مضمون الحديث المذكور في أحاديث أخرى بحجة ياتي الكلام
عليها **قال القرافي** والدليل على جواز الرواية بالمعنى ما روي من تخرج
غير واحد من الصحابة **قال** في التلويح والعدة فيه ما روي عن الصحابة
رضي الله تعالى عنهم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا ، ورض
في كذا وشاع ذلك من غير تكبير فكان إجماعا ، ويدل عليه روايتهم للحديث
الواحد في الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة ، وما رواه ابن مندة من حديث
عبد الله قال قلت يا رسول الله إني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن
أؤديه كما أسمع منك فيزيد حرفا أو ينقص حرفا ، فقال إذا لم تحلوا أحراما
ولم تحرموا أحلالا ، وأصبت المعنى فلا بأس ، فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا
ما جدنا ، وأما استدلال المانع بقوله صلى الله عليه وسلم نصر الله أمرا
سمع مقالي فوعاها فادها كما وعاهها ، فاجيب عنه كما في التلويح

بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث
على عدم الجواز غاية انه دعاء الناقل باللفظ لكونه افضل انتهى ولكن
له شروط آخرها ان يكون الراوي عارفا به لالات الالفاظ واختلاف
مواقعها قال الجلال بان ياتي بلفظ بدل اخر مساو له في المراد منه وفيه
لان المقصود المعنى واللفظ اللفظ له اما غير العارف فيمتنع عليه ذلك
ولا يشترط ان يكون مراد فاخلاف الخطيب البغدادي فانه اشترط ان
يأتي بلفظ مرادف مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله ثانيا
ان لا يكون متعبدا بلفظه كالقرآن قطعا وان نقل عن ابي حنيفة في ترجمة
الفاخرة بغیر العربية كالشهادة والاذان والاقامة فلا يجوز نقل
الفاخرة بالمعنى اتفاقا ولهذا ارد صاحب الكشاف على ابي حنيفة في نفسه
سورة الدخان حيث قال واجاز ابو حنيفة القراءة بالفارسية على شرط
وهي ان يؤدى الفاري المعاني على ما لها من غير ان تحرم منها شيئا قالوا
فهذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان في كلام العرب خصوصا
في القرآن الذي هو معجز بفساحته وغرابة نظمه واساليب من لطائف
المعاني والاعراب ما لا يستقل باده لسان اخر من فارسية وغيرها
وما كان ابو حنيفة رحمة الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك منه على تحقيق
وتبصر **روى علي بن الجعد** عن ابي يوسف عن ابي حنيفة مثل قول صاحبه
في انكار القران بالفارسية انتهى **قال المحقق** التفاضل وانما يكون
اجازة ابي حنيفة القراءة بالفارسية لا على تحقيق وتبصر فلانه تخطى من كلمة
الي ما فوقها ومن لغة العرب الي ما سواها وتوهم انه يجوز قادية المعاني
كلها من غير نقصان بلسان اخر وكلام اخر وهذا كان الصحيح انه رجع
عن ذلك **قال الثماني** ان لا يكون من باب المتشابه ليقع الايمان بلفظه من
غير تاويل او بتاويل على المذهبين المشهورين فروايتهم بالمعنى تؤيد
الخلل على الرايين **قال** بها ان لا يكون من جوامع الكلام يعني يوجد في بعض
الاخاديت الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على قادية
تلك المعاني بعبارة وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالصمان
والبينة على المدعي والعجا جبار ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام **قال في**

المغرب اي لا يضرب الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضرر
وهو يكون من واحد والضرر من اثنين بمعنى المضارة وهو ان تضرب من ضرك
ولا ينتج فيها عنوان وحسب الوطيس ونقل بعض الحنفية فيه خلافاً
بعض العلماء انتهى كلامه **واما ما ذكره** ابن نجيم الحنفية في شرحه للمنازل
من ان الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى انما هو فيما لم يدون ولا كتب
واما ما دون في الكتب فلا يجوز تبديل الفاظه من غير خلاف بينهم في
ذلك انتهى فقصور منه وعدم احاطة بعض اصطلاح الحديث فان ما ذكره
من نفي الخلاف في منع رواية ما دون وكتب بالمعنى مذهب ابن الصلاح
خاصة وقد تعقب ورؤ عليه العلماء كما هو مستطوع في شرح الفية العراقي
شرح جمع الجوامع وشرح الفية الحديث للبرماوي وعبارته بعد ان نقل
وال العلماء في جواز رواية الحديث بالمعنى بالشروط المذكورة **قال**
ابن الصلاح وهذا الخلاف لا نزاع جاريا ولا اجزاء الناس فيما تعلم فيما
تضمنته بطون الكتب فليس لاحد ان يغير لفظ شيء من كتاب مصنف
يثبت فيه بدله لفظا اخر بمعناه فان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص
لما كان عليهم في ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير
موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق والكتب ولانه ان ملك تغيير
اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف **قال** فاقول ما فيه انه يقتضي تجويز
هذا فيما ينقل من المصنفات في اجزائها وتجزئتها فانه ليس فيه تغيير المصنف
قال وليس هذا جاريا على الاصطلاح فان الاصطلاح على ان لا تغير الالفاظ
بعد الانتهاء الي الكتب المصنفة سواروينها فيها او نقلنا منها انتهى
قال البرماوي بعد نقله **قال** بعض مشايخنا ولقائل ان يقول لا نسلم
انه يقتضي جواز التغيير فيما نقلناه الي تجزئتنا بل لا يجوز نقله عن ذلك
... سبب الا بلفظه دون معناه سوا في مصنفاتها وغيرها **قال**
العلامة ابن ابي شريف في حواشي شرح جمع الجوامع بعد ذكره لمذهب ابن الصلاح
يقوله **واما** اشتراط ان لا يكون المنقول من مصنفات الناس فقد جزم به
ابن الصلاح في علوم الحديث **وتعقبه** ابن دقيق العيد بانه اذا لم يؤد الى
تغيير ذلك التصنيف كان جازا فيجوز روايته بالمعنى اذا نقلناه الي اجزائها

وتحاربنا باسائده فانه ليس فيه تغيير للتصنيف المتقدم انتهى فعلى
هذا يخرج رواية الشيخ الاكبر والامام الغزالي والعلامة ابن حنبل باسنا
والفاضل الجامي ومن تبعها كهذا الفاضل المنوّه بذكره في مجلس حضرة مولانا
الوزير فانه لا تقصر مرتبته عن معرفته بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام
حسب ما شهد به حضرة مولانا الوزير حفظه الله تعالى وحضرة مولانا
محمّد المدرسين الكرام وصاحب السكينة والفضيلة والوقار من زمر
مجلس هذا الوزير بكامله الظاهر وعقله الباهر مولانا ~~الحافظ~~
حفظه الله تعالى فانه ذب عن عرض ذلك العالم ونقل اوصافه وتكاملاته
وشأن من يتار اليه من علماء الروم وبذلك دخل في عموم الحديث الذي
رواه القاصي البيضاوي في تفسيره من قوله صلى الله عليه وسلم
ما من مؤمن مسلم يرد عن عرض اخيه الا كان حقا على الله ان يرد عنه نار
جهنم ثم تلا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وما أخذ هذا الحديث
الذي زوي معناه مما تقدم ليس من الاحاديث المتعبد بلفظها ولا من
قبيل المتشابه ولا من جوامع الكلم حتى تمتنع روايته بالمعنى لكن ينظر
بعد هذا الحديث يؤدي معنى بعض الاحاديث الواردة في ذلك اولا
فان الوارد في ذلك المعنى حديث العرباض بن سارية وهو ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال اي عند الله لخاتم النبيين وان ادم لمجدل في
طينته وحديث مبصرة النبي قال قلت يا رسول الله متى كنت نبيا
قال وادم بين الروح والجسد **وقد روي** في رواية متى كنت نبيا قال كنت
نبيا وادم بين الروح والجسد **فهذه** الرواية المطعون فيها وهي
كنت نبيا وادم بين الماء والطين تؤدي معنى هذه الروايات الصحيحة
ولا يخفى ان الرواية المطعون فيها وهي بين الماء والطين تقتضي ان
حالة ادم اذ لم تكن ماء ولا طين مع ان الطين مشتمل على الماء وبين
انما تصانف لمتعدد متغاير وحيث كان الماء بعض الطين فكيف الاضافة
وحيث كانت هذه الحالة متغايرة للماء والطين فلا تؤدي معنى رواية
بين الروح والجسد فان هذه حالته وهو موات وجسد لا روح فيه
وكذا رواية لمجدل في طينته فانها حالته وهو ملقى على الارض مشتمل

مطالب

في طينته فلم تكن تلك الرواية مؤدية لمعنى الوارد مع خفاء معناها
ايضا وقد يؤخذ معناها بان المراد بالطين التراب كما حمل عليه نظم
الاية ليوافق قوله في محل اخر خلقه من تراب وان نوزع فيه فالمعنى وادم
بين الماء والتراب او ان المراد بالماء ماء التسنيم الذي حمل من الجنة
كما نقله العلماء والمراد من الماء الماء الصرف والطين الصرف وهذا
صادق بخلاف الماء ببعض التراب قبل ان تنعقد طينته وسياتي عن
الطبي ان في فسر الطين في حديث لمجدل في طينته بالخلقة من قول
طافه الله في طينتك وعليه فيمكن ان يفسر الطين في هذا الحديث
بالخلقة اي وادم بين الماء والخلقة اي تمامها والمقصود منه انه
ن اذ ان موافقا مع هذا فلم يؤد هذا المعنى الاحاديث الواردة
لان يقال المقصود من الروايات الصحيحة ان روضة الشريف المخلوق
قبل الاجساد انصفت بالنبوة وادعى اليها وادم اذ كان موات
لم يتم خلقة فهذا المعنى المقصود يحصل من هذا الحديث اعني بين
الماء والطين **ولنتكلم** على الرواية الواردة في ذلك وفي تحقيقها
وما يتعلق بذلك من المباحث **فنقول** خرج مسلم في صحيحه من
حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
ان الله عز وجل كتب مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض فحين
الف سنة وكان عرشه على الماء ومن جملة ما كتب في الذكر وهو ام الكتاب
ان محمد خاتم النبيين ففي هذا الحديث التنويه بذكره صلى الله عليه وسلم
قبل خلق السموات والارض وانه كتب في اللوح المحفوظ انه خاتم النبيين
وليس في هذا ما يقتضي سبق وجوده على غيره وان اوهو ذلك سياق الموات
مراد **اسم** ان بعض مشايخنا تكلم على هذا الحديث بكلام نقله عن
محقق الصفوي في شرحه للشفاء في حديث ان يسى اقسم الله تعالى به
قبل ان يخلق السماء والارض بالفي عام اي قدرها فلا ينافي عدم تحقق
الاعوام قبل السموات والارض والمراد مجرد الكثرة اي عدم النهاية مجازا
او العدد من غير حصر فلا ينافي الزيادة **ثم** الظاهر من حديث القسم
المذكور ان المراد احداث اللفظ او ما يدل عليه في علم ملك او في اللوح

او في كتاب ما قيل في قوله تعالى في صحف مكرمة الآية ولا اشكال
وان اراد الامر الازلي فتوجيهه ان المراد بالقبليية مجرد التقدم
ومن البين تقدم الازلي على حدوث كل حادث وما قيل من ان الازلي
لا يتصف بالقبليية فهو بالمعنى المذكور ممنوع فانه لا يقتضي وقوع التقدم
في الزمن كتقدم الزمن الماضي على المستقبل فالمعنى انه تحقق دون خلق
السماء وقد تخلل بينهما مقدار كبير فافهم ليظهر لك انه فاع ما ذكره
المعلقون برؤيتهم انتهى كلام شارح الشفاء المحقق الصفوي في شرح
حديث اقسام الله بيس الى اخره وقد كتبه شيخنا شرحا للحديث الذي
نحرم بصدده والذي يخص ما نحن بصدده بعض ذلك وهو ان المراد بالقبليين
العلم عام مقداره فلا يتأخر عن تحقق الاعوام قبل السموات والمراد
بجود الكثرة وامام قوله ثم الظاهر الى اخره فلا يتعلق بما هنا لان
الكتابة غير القسم فهي حادثة قطعاً والمكتوب فيه امر الكتاب
فلا يناسب حمل الكتابة على الكتابة الازلية وقاويل السبق بالسبق لانه
على طريق ما ذكره الصفوي في حديث اقسام بيس كيف والمكتوب فيه امر
الكتاب فلا تحمل الكتابة فيه على احداث اللفظ او ما يدل عليه في علمك
فامل **نعم وقع لاستاذ والدفا** في كتابه الايات البينات وتبعه
الوالد في اختصاره انه قال فيه عند قول المتن والسعيد من كتبه الله تعالى
في الازل سعيد انه قال لعل المراد بالكتابة العلم القديم وصل يمكن
ان يراد حقيقة الكتابة على قول العفند وغيره بتقديم الفاظ القرآن فانه
اذا جاز قدم الالفاظ فما المانع من جواز قدم كتابته انتهى ويرد على قول
الصفوي السابق وان اراد القسم الازلي الى اخره ما اورد المحقق في كتابه
بأسا على قول القاضي البضاوي ان علمه تعالى بالاشياء قبل وقوعها
حيث قال ابن الكمال يرد عليه ان علمه تعالى ليس زماني فلا قبليية بينه
وبين الاشياء الواقعة في الزمان انتهى واجاب عنه فاضل الروم
مولانا سعدي افندي بقوله لا شك في تقدم ذاته تعالى وعلمه بالمصنوعات
غايته ان ذلك التقدم ليس زماني بل ينبوع من التقدم كتقدم اجزا الزمان
بعضها على بعض على ما حقق في محله انتهى وذكر الامام السيوطي في الجامع

الصغير حديث انه كتب كتابا قبل ان تخلق السموات والارض بالفي عام
وهو عند العرض وانه انزل منه ايتين ختم بهما سورة البقرة ولا يقران في
دار ثلاث ليال فيقر بها شيطان **قال** الطيبي فان قيل كيف الجمع بين
هذا وبين حديث عبد الله بن عمر وقد راسه المقادير قبل ان تخلق السموات
والارض خمسين الف سنة **قال** لوجه فيه ان يقال اختلاف الزمانين
في اثبات الامر لا يقتضي التناقض فيها لان من الجاز ان لا يكون مظهر
الكواس في اللوح المحفوظ دفعة واحدة بل اثبت الله تعالى شيئا فشيئا
فيكون امر المقادير على ما ذكر وامر النوع الذي انزل منه الايتين على ما ذكر
وقاعدة التوقيت تعريفه صلى الله عليه وسلم ايقانا فضل الايتين فان
شيء الشئ بالذكر على سائر اجناسه وانواعه يدل على فضيلة مختصة
بشيء **رَجَعَ لما نحن بصدده** وعن العريضي عن سارية عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال **قال** اني عنده لحاتم النبيين وان اذكر
لمجدل في طينته رواه احمد وابيهي والحاكم وقال صحيح الاسناد والظاهر
انه ليس المراد بقوله عنده الله تعالى مجرد علمه تعالى بذلك فان علمه تعالى
لا خصوصية له بذلك اذ علمه تعالى متعلق بجميع المعلومات على طبق
ما هي عليه بل المراد به على ما نقله في المواهب وتبعه الشيخ الفيلسوف
ذلك للملائكة وروحه صلى الله عليه وسلم في عالم الارواح اعلا ما بعظم
شرفه وتمييزه على بقية الانبياء وخص الاظهار بحالة كون آدم بين
الروح والجسد لانه اول دخول الارواح في عالم الاجسام والتمايز
حينئذ اتم واظهر فاختم صلى الله عليه وسلم بزيادة اظهار شرفه حينئذ
ليتميز على غيره تميزا اعظم فقوله في رواية احمد اني عنده الله في امر
اب فيه اشارة الى ان نبوته صلى الله عليه وسلم كانت مذكورة
معروفة من قبل خلقه صلى الله عليه وسلم وانه كان مكتوبا في ام الكتاب
من قبل نفي الروح في آدم عليه السلام وقد فسر ام الكتاب بالروح
المحفوظ **وبالذكر** في قوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده لمر
الكتاب ولا ريب ان علمه تعالى قديم ازلي ثم انه تعالى كتب ذلك في
كتاب عنده قبل ان تخلق السموات والارض كما دل عليه حديث عبد الله

ابن عمر السابق فمن حينئذ انتقلت حالة نبوته من مرتبة العلم الى مرتبة
الكتابة وهو نوع من انواع الوجود الخارجي **وقوله** اي عند الله في ام الكتاب
لخاتم النبيين وان ادم لمجدل في طينته المراد منه الاخبار عن كون ذلك
مكتوبا في ام الكتاب قبل خلق الروح في ادم وهو اول ما خلق من النوع الانساني
وفي الحديث الاخر انه في تلك الحالة وجبت له النبوة وهذه مرتبة ثالثة
وهو انتقاله من مرتبة العلم والكتابة الى مرتبة الوجود العيني الخارجي
فانه صلى الله عليه وسلم كما سيأتي استخرج من ظهر ادم وبني فصارت نبوته
موجودة في الخارج بعد ان كانت مكتوبة مقدرة في ام الكتاب **هذا**
وقال في المواهب وقوله لمجدل يعني طرحا ملقى في الارض قبل خلق الروح
فيه وقال الطيبي في شرح المشكاة انجدل مطاوع جدله اذا القا على
الارض واصله الالتقاء بالجدالة بفتح الجيم والدال المهملة وهي الارض
الصلبة وهذا على سبيل افاية فعل مناسب فعل يعني لا يجوز اجرا لمجدل
على ان يكون مطاوعا لجدل لما يلزم منه ان يكون ادم منفعدا من الارض
الصلبة بل هو ملقى عليها والطينة الخلقة من قولهم طائنه الله تعالى
على طينتك والجارا الذي هو لفظ في ليس متعلق بمجدل لما يلزم منه ان
يكون ادم مطروفا في طينته وانما هو يعني ادم طرف له وهو حاصل فيه وانما
هو خبر ثان لان الواو وما بعدها في محل نصب على الحال من المكتوب
والمعنى كنت خاتم النبيين في الحال الذي ادم مطروح على الارض حاصل
في انشاء خلقه لم يفرغ من تصويره واجراء الروح فيه انتهى كلام الطيبي
وفي منعه اجراء مجدل على المطاوعة لجدل وتوجيهه بما قاله خفاء وكذا
في منعه من تعلق قوله في طينته بلفظ مجدل لئلا يلزم ان يكون ادم
مطروفا في طينته مع انه بالعكس اي ادم طرف لطينته وانه خبر ثان في
قوله وان ادم حاصل في طينته مع ان ما عليه منع التعلق بمجدل جابر
بعينه في جعله خبرا من غير فرق ولا يخفى ان الظرفية في مثل هذه الجود
الملازمة نحو زيد في نعمة وقريب من ذلك ما وجه به صاحب الكشاف
الظرفية في قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق
حيث جوز في الصيب ان يفسر بالمطر ثم اورد في ذلك قوله فان قلت

كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانها السحاب قلت اذا كانا
في اعلاه ونصبه وملتبسين في الجملة به فمما فيه لا تترك تقول فلان
في البلد وما هو منه الاية خيز يشغله جزمه انتهى **قال المحقق**
الفتا زاني قوله كيف يكون المطر في اخره يعني اذا اريد بالصيب المطر
فما معنى ظرفيته للرعد والبرق وما ليس في المطر بل في السحاب **فما جاب**
بانهما لما كانا في اعلا المطر والموضع الذي ينصب منه المطر وهو السحاب
جعلتا مكانهما فيه بطريقة استعارة كلمة في للتلبس المخصوص الشبيهة بالتلبس
الظرفية الحقيقية كقولنا فلان في البلد تشبها لكونه في بعض اجزائه
الكون فيه نفسه لا باعتبار كون المراد من البلد جزوه الذي فيه فلان
يتم من ذهب الى هذا وزعم ان الاعلى والمصب جزء من المطر وليس كذلك
بهم من جعله من اطلاق احد المجاورين على الاخر ذهابا الى ان الاعلا
المصب سحاب والتمثيل بقولهم فلان في البلد مجرود التلبس والمجاورة
رد بانه يكون المعنى حينئذ ان في السحاب رعدا وبرقا لاية المطر على ما هو
المطلوب فان قيل يجوز ان يكون المراد بالصيب المطر وبصوره السحاب
المجاور له على طريق التجوز قلت فلا يكون ظلة التكاثف وظلمة اطلال
الغمام في المطر الا ان يقدر وفيه رعد وبرق ويراد بالصيب الاول المطر
وبالثاني السحاب الملاصق ومنشأ هذه التعسفات الذهول عن اعتبار
التجوز في كلمة فان قلت الظلمة والرعد اي الصوت والبرق اي
النارية واللغات كلها اعراض والعرض لا يتمكن في المكان الابنوع توسع
من غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة والرعد غاية ما في الباب
ان وجه التلبس يكون في البعض او مح كانه يكون بالنسبة الى السحاب
قلت معنى الظرفية التي تفيدها كلمة في اعم من ان يكون على وجه
لحم في المكان كالجسم في الحيز او على وجه الحواشي المحل كالعرض في
الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب في وقت كذا وظلمة السحابة
والتطبيق حاصل في السحاب حقيقة بخلاف ظلمة الليل وكذا تمكن الجسم
الذي يقوم به صوت الرعد وبرق البرق حاصل في حقيقة السحاب لاية
المطر فمن هنا ايجب الى التاويل وقوله وما هو منه اي ما فلان في شيء

من البلد الا في خيز يشغل جوف فلان انتهى **وكذا** الا ضرور في تغير الامام
الطبي الطينة بالخلقة لا بالطينة المحترقة من الماء والتراب مع ظهوره
فلما اجمع **هذا** وعن ميسرة الصبي قال قلت بارسل الله مني كنت
نبيا قال وادم بين الروح والجسد هذا اللفظ رواية الامام احمد ورواه
البخاري في تاريخه وابو نعيم في الحلية وصححه الحاكم وقال الحافظان
رجب في اللطائف وبعضهم يرويه متى كتبت نبيا من اكتابة **توراه**
صاحب المواهب بلفظي كتبت نبيا قال كتبت نبيا وادم بين الروح
والجسد فتخل هذه الرواية مع رواية العرباض بن سارية السابقة على
وجوب نبوته وثبوتها وظهورها في الخارج فان اكتابة تستعمل فيها مؤ
واجب قال تعالى كتبت عليكم الصيام وكتب الله لأغلبن **وعن** ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه انهم قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة قال
وادم بين الروح والجسد رواه الترمذي وقال حديث حسن **وروي**
ايضا انه صلى الله عليه وسلم قال انا اول الانبياء خلقا واخرهم بعثا قال
في المواهب مؤيدة على الحديث المروي عن ميسرة الصبي وحديث انا اول الانبياء
خلقا الخ **وموكت** نبيا الحديث **واما** حديث كتبت نبيا من اكتابة ومتي
وجبت لك النبوة فتقدم حملها على الظهور والوجوب كما تقدم **فانضم**
ثان قلت ان النبوة وصف لا بد ان يكون الموصوف به موجودا وانما يكون
بعد بلوغ اربعين سنة ايضا فكيف يوصف به قبل وجوده وارسله **وقد**
اجيب عن ذلك باجوبة **احدها** للامام السبكي وهو انه جاء ان الله
خلق الارواح قبل الاجساد فالاشارة بقوله كتبت نبيا الى روحه الشريف
او الى حقيقة من حقايقه ولا يعلمها الا الله تعالى ومن خصه بالاطلاع
عليها ثم انه تعالى يؤتي كل حقيقة ما شاء في اي وقت شاء فحقيقته صلى
الله عليه وسلم قد تكون من حين خلق ادم قد اناها الله تعالى ذلك لئلا
بان خلقها منهية له وافاضه عليها من ذلك الوقت فصارت نبيا وكتب
اسمه على العرش ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده فحقيقته موجودة من
ذلك الوقت وانما خرج جسد الشريف المتصل بها وايتيانه النبوة والحكمة
وساير اوصاف حقيقته وكالاته مجل لا تاخير فيه وانما المتأخر تكونه

وتنقله في الاصلاب والارحام الطاهرة الى ان ظهر صلى الله عليه وسلم **واما**
من فشرة بعلم الله بانه سيصير نبيا فلم يصل لهذا المعنى لان علمه تعالى
محيط بجميع الانبياء والوصف بالنبوة في ذلك الوقت بمعنى ان يفهم منه انه
امر ثابت له في ذلك الوقت ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير
في المستقبل لم يكن له خصوصية بانه نبيا وادم بين الروح والجسد
لان جميع الانبياء بعلم الله تعالى بنوهم في ذلك الوقت وقبله وبعده فلا
يبد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لاجلها اخبر بهذا الخبر اعلما
لامته بان يعرفوا قدره عند الله تعالى **وحاصله** انه صلى الله عليه وسلم
خلق روحه قبل ان يخلق ادم وينفخ فيه الروح ويتم خلقه لانه صلى الله
عليه وسلم هو المقصود من خلق النوع الانساني فقد اخرج جميع منهم الحاكم
وصحح اسناده في حديث توصل ادم الى ربه بحق محمد صلى الله عليه وسلم وفيه
من قول الله عز وجل لادم ولولا محمد ما خلقتك **ان** جريلا ان الارواح
كل ما استخرج من ظهرا دمن من الذرية **وان** الاكثر على ان استخراج ذرية
ادم منه كان بعد نفخ الروح فيه فهو لا يمنع اختصاصه صلى الله عليه وسلم
باخراجه من ظهرا دمن قبل نفخ الروح في ادم لكونه المقصود من خلق الجميع
وخلاصتهم فاعطى نور النبوة حينئذ فكان نبيا وادم بين الروح والجسد
وهو اول المرسل خلقا واحرم بعثا **لهذا** قال تعالى في اخذ الميثاق
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم وبنك ومن نوح **فبدا** به صلى الله عليه
وسلم قبل نوح صلى الله عليه وسلم الذي هو اول المرسل ولا يقال اخذه من
ظهرا دمن قبل نفخ الروح في ادم يقتضي سبق ادم عليه السلام عليه
في الخلقة على هذا التقدير **لانا** نقول ادم حينئذ كان نواتا لروح
فيه والنبى صلى الله عليه وسلم سبقه بالحياة وبنى واخذ ميثاقه ثم
اعيد الى ظهرا دمن حتى بعثه الله تعالى اخر الانبياء **وقد** سئل الواسطي
لاي علة كان محمد صلى الله عليه وسلم احكم الخلق قال لانه خلق روحه
اولا فوقع له محبة التمكن **الا** تراه يقول كنت نبيا وادم بين الروح
والجسد اي لم يكن روحا ولا جسدا انتهى **هذا** **واما** ما ذكر في
السؤال من ان النبوة لما يوصف بها النبي بعد استكمال اربعين سنة

فهذا باعتبار الاغلب في هذه الفساة فلا ينافي انصاف روجه بها قبل
خلق آدم **وقولنا** باعتبار الاغلب حتى لا ينافي ما ذكره القاضي في تفسير قوله تعالى
في حق سيدنا عيسى **وجعلني نبيا** من ان التعبير بلفظ الماضي اما باعتبار
ما سبق في قصته او بجعل المحقق وقوعه كالواقع **وقيل** اكمل الله تعالى عقله
واستبانه مفعلا انتهى وقد رد كلام القاضي مولانا ابن كمال الوزير في رسالة
في تحقيق المعجزة فقال ان قوله **وجعلني نبيا** كقول النبي صلى الله عليه وسلم
كنت نبيا وادم بين الماء والطين يعني في التعبير عن القبول والاهلية
بالفعل **فمعنى** القول المحكي عن عيسى عليه السلام انه تعالى جعلني اهلا
مستعدا للنبوة وانا في المهد **ومعنى** قول نبينا عليه الصلاة والسلام
كنت مستعدا للنبوة قبل خلق آدم عليه السلام وهذا الاستعداد كان
لروحه الشريف المخلوق قبل بدنه اللطيف هذا هو الوجه لا ما ذكره الـ
بقوله من انه تعبير عن المحقق بلفظ الماضي فانه وهم لا ينبغي ان يذهب
اليه فلهذا لا يعمد على المقصود من الكلام المناسب للمقام كما لا يخفى
على ذوي الافهام انتهى وهو مسلوك اخر غير ما سلكه السبكي فانه حقق
حصول النبوة والانتصاف بها بالفعل لروحه الشريفة قبل خلق آدم عليه
الصلاة والسلام **ويقال** ابن كمال باشا كقول النبي صلى الله عليه وسلم
كنت نبيا وادم بين الماء والطين ما تقدم فيه من النظر وانه موضوع لا
له **هذا** وفي المواقف قال القاضي ان عيسى عليه السلام كان نبيا في صباه
لقوله تعالى **وجعلني نبيا** ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في
الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده مع انه لم
يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت شفة الى اوانه ولم يظهر له دعوة بعد ان
تكلم بها الى ان تكلم فيه شرائطها واول الآية ما سبق واعترضه
ابن الكمال بانه لا وجه لقوله مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بنبوة
شفة الى اوانه فانه صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بعد الكلمة المذكورة بكم
على ما نطق به نفس القران حيث قال تعالى **حكاية عنه** قال اي عبدا لله
اثنى الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلاة
والزكاة ما دمت حيا **اي** قوله تعالى **ويوم ابعث حيا** اللهم الا ان يكون

مراده من الكلمة مجموع تلك الخطبة انتهى **وقد مثل** الحافظ ابن حجر عن
الانبياء هل يولدون وهم انبياء او ينبون حين الولادة او بعد البلوغ
فاجاب بانهم بالنسبة الى علم الله تعالى انبياء في كل حالة حتى حالة
الحمل وما بعدها واما بالنسبة الى الحكم بالظاهر فلا يكون نبيا حتى ياتي به
الملك من الله تعالى لا على ما قررنا **واما** الوقت فهو في حقهم مختلف فمنهم
من بني صغيرا كما ثبت في الكتاب العزيز في حق يحيى عليه السلام ومنهم
من بني حين بلغ أشده كعيسى عليه السلام ومنهم من بني بعد ذلك كما فيه
هارون وكان اس من موسى بسنة وبني يسوا له لربه انتهى وذكر القاضي
في تفسير قوله تعالى **واوحينا اليه لتبشركم بامرهم هذا** انه اوحى اليه
في صغره كما اوحى الي يحيى وعيسى صلى الله عليهما وسلم وذكر النووي في
تهذيب الاسماء ان سيدنا صالحا صلى الله عليه وسلم بعث الى قومه وهو شاب
حين راهق الحكم وقد اختلف في الوقت الذي قال الله تعالى فيه لابراهيم
اسلم فقال كان بعد النبوة والاكثر كما قال ابن عادل عا انه كان قبلها
وقبل البلوغ عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات
الحدوث **وذكر** ان سيدنا جبريل نزل على سيدنا ابراهيم صلى الله عليه وسلم
في الصغر مرتين وقد يقال ان سن الاربعين ميعات الرسالة الا فيما
استثنى واما من النبوة فلا يتعبد بميعات معينة **لا تري** ان الخليل صلى
الله عليه وسلم نزل عليه جبريل مرتين وهو صغير وان عيسى اوحى اليه نطقا
في المهد **واعلم** ان مبنى جواب الامام السبكي على القول بتقدم خلق
الارواح على خلق الاجساد وهو احد قولين **فما** بينهما انها خلقت بعد خلق
الاجساد وما خذه اختلاف الظواهر في ان حدوث الروح قبل البدن او
بعده **وقد** حكى الخلاف في ذلك صاحب الطوابع وقال المولى عبد الدين
في شرح المقاصد ان النفوس الانسانية سوا جعلنا هاجرة او مقيمة
حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار **واما** الكلام في ان حدوثها قبل
البدن لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله تعالى الارواح قبل الاجساد
بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن **ثم** انشأناه خلقا اخر
اشارة الى افاضة النفس ولادة في الحديث مع كونه خبرا واحدا على ان

المراد احداث النفس واحداث تعلقها بالبدن انتهى وقال في المواقف بعد
ذكر الاستدلال بالاية فالحديث للذهبيين وغاية هذه الالة الظن
اي دون اليقين المطلوب في باب العقائد فاشارة الى نفي الدليل القاطع
من الطرفين وهو كذلك وقضية كلام الغزالي في بعض رسائله حدوث
الروح بعد كمال خلق البدن وحمل الحديث في خلق الارواح قبل الاجساد على
ارواح الملائكة وان الاجساد السموات ونحوها لكن قال القاضي في تفسير
سنون الفجر عند تفسير قوله تعالى يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
الاية مانعه ارجعي الى امره او مواعده بالموت ويشعر ذلك بقول من قال
كانت النفوس قبل الابدان موجودة في عالم القدس انتهى وقد حمل
عليه الحديث الصحيح الارواح جنود مجندة ما تقارف منها اتلفت وماتت
منها اختلفت في احد التفسيرين لذلك وقد ذكر في الاحياء من كتاب
التوحيد والتوكل في حديث ملك الارحام قال بعض السلف ان الله
الذي يقال له الروح هو الذي يوجب الارواح في الاجساد وانه ينفس
بوصفه فيكون كل نفس من انفسه روحا يلج في الجسد انتهى ثم ظاهر
هذا ان الخلاف في جميع الارواح بالنظر الى جميع الاجساد وحينئذ
فعلى القول بتقدم خلق الارواح بالفي عام على الاجساد كيف يكون
عاما لكل جسيم وان الارواح خلقت دفعة واحدة متقدمة عليها
بهذا القدر من الزمن كيف يكون عاما لجميع الاجساد مع ان بعض الارواح
متقدم على بعض الاجساد باكثر من ذلك فلعلم المراد بالعدد مطلق
الكثرة كما تقدم نظيره من تقدم تقدير المقادير على خلق السموات
تخمسين الف عام وامام من يرى بتأخر خلق الروح عن خلق الجسد فمؤيده
جميعها ظاهر كما يدل عليه قوله تعالى ثم اصابناه خلقا اخر وحديث
ملك الارواح السابق ثم هل هذا الخلاف جاري في باقي ارواح سائر الحيوان
او خاص بالانسان فليراجع واما الغزالي فقد اجاب عن السؤال السابق
بناء على ما ذهب اليه من تأخر خلق الروح الانساني عن بدنه **وكلام المور**
خسرو في كتابه النسخ والتسوية عن هذا الحديث وعن قوله عليه السلام
انا اول الانبياء خلقا واخرهم بعثا بان المراد بالخلق هنا التقدير

دون الانبياء اي نظير ما ذكر في قوله تعالى خلق الموت والحياة فانه
قبل ان ولدته امه لم يكن موجودا مخاوقا ولكن الخايات والكمالات
سابقة في التقدير لاحقة في الوجود **وقال** وهو معنى قولهم اول الفكرة
اخر العمل واوّل العمل اخر الفكرة **وقال** بيانه ان المهندس المقدر للدار اوّل
ما يمثّل في نفسه صورة الدار فيحصل في تقديره دار كاملة واخر ما يوجد
من اعماله هي الدار الحاملة فالدار الحاملة هي اوّل الاشياء في حقها
تقديرها واخرها وجود الدار ما قبلها من ضرب اللبنة وبناء الحيطان
وتركيب الجذوع وسيلة الى غاية وكما لو هي الدار فالغاية هي الدار
ولا جلتها تقوم الالات والاعمال **ثم قال** واما قوله عليه الصلاة والسلام
كنت نبيا فاشارة الى ما ذكرناه وانه كان نبيا في التقدير قبل تمام خلقه
ادم عليه السلام لانه لم ينشأ خلق ادم الا ليقترن من ذريته محمد صلى
الله عليه وسلم ويستصفي تدرجها الى ان بلغ كمال الصفا **قال** ولا تقهر
هذه الحقيقة الابان يعلم ان للدار وجودين وجودا في ذهن المهندس
ودماغه وانه ينظر الى صورة الدار خارج الذهن في الاعيان والوجود
الذهني سبب الوجود الخارج العين فهو سابق لا محالة فانه تعالى
يقدر ثم يوجد بما وفق التقدير ثانيا انتهى كلام الغزالي على ما نقله
عنه صاحب المواهب وارقم وقد رده شارح المهرية ابن حجر العسقلاني
بقوله وليس المراد من ذلك التقدير لان غيره كذلك انتهى وهو موقوف
منه وعدم فهم كلام الغزالي في وجهه ولو وقف على كلامه وقام له
ما صدر منه ذلك الرّد فامل وكانه فهم ان المراد من التقدير في كلام
الغزالي العلم فلقد اّرّده فان غيره من الانبياء ينشأ كذا في ذلك
وقد تنبّه لدفع ذلك للتوهم عن كلام الغزالي المحقق الصوفي فقال
في شرحه للشفاء حديث كنت اول الانبياء في الخلق واخرهم في البعث
قال الغزالي بحسب التقدير ولم يرد العلم لاني بما توهم من بعض كلامه
فانه لا ترتيب فيه بل علم الكل دفعة واحدة انما اراد تقدير ما كان وما يكون
في اللوح او في علم ملك لما في صحيح مسلم مرفوعا ان الله قبل ان يخلق
الخلق قبل السموات والارضين خمسين الف سنة الحديث **فقد ر**

هنا المقصود بالذات انتهى كلامه **واقول** والذي يظهر ان مراد الغزالي
ليس ما فهمه المحقق الصفوي عنه من ان التقدير لذلك وقع اولاً في اللوح
المحفوظ اذ في علم ملك بل لعل مراده ما يشبه الغرض والغاية كما في المنظر
به وهو البيت وقوله الغاية اول الفكر اخر العمل فحصل كلامه ان محل
النظرية التقدير ذاته الشريفة وان الملاحظة تعلقت به صلى الله عليه
وسلم وانه لوحظ في الخلق لادم وصار كانه شبيه بالعلة الغائية خلق
ادم صلى الله عليه وسلم من بين سائر الانبياء فلذلك ظهرت خصوصيته
وليس في جواب الغزالي هذا ما يقتضي ان التقدير لذلك وقع في اللوح
المحفوظ اذ في علم ملك فما ذكره المحقق الصفوي في شرحه للشفاف من شرح
كلام الغزالي بما قاله شرح كلام الغزالي بما لم يقصده مع ان محل التقدير
المذكور في كلام الغزالي على ظهوره ذلك في اللوح اذ في علم الملك بحيث لا يشارك
فيه غيره صلى الله عليه وسلم من باقي الانبياء لا يتناسب ما ذكره على الامر
من الفرق بين القضاء والقدر حيث قالوا الفرق بينهما على ما في التلويح ان
القضاء هو الحكم من الله والامر اولاه والمقدر هو التقدير والتفصيل
بالاظهار والابحار وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع
المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجمعة بمجمل سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط
كما قال عرفانلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال
ان الله تعالى اذا اراد شيئا لانه كن فهناك شيان الارادة والقول
والارادة قضاء والقول قدر انتهى **هذا** ولا يخفى ما في تقرير
الانام الغزالي لهذا الحديث وتشبيهه بعمل المهندس من الخفافة يقرب
من تعليل افعاله تعالى بالاعراض والعلة الحاملة الباعثة على الفعل
والذي عليه الاشاعرة ان افعاله تعالى لا تعلل بالاعراض فقال الشيخ في
المواقف افعاله تعالى محكمة متقنة شاملة على حكم ومصالح لا تخفى راحة
الي مخلوقاته لكنها ليست اسباباً باعثة على اقدامه وعللاً مقتضية
للفاعلية فلا تكون اغراضاً له ولا عللاً غائية لافعاله حتى يلزم استكمال

بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله واذا رتبته عليها فلا يلزم ان
يكون شيء من افعاله عبثاً خالياً عن الفوائد وما ورده من الظواهر الدالة
على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة
الغائية انتهى كلامه **قال مولانا حسن الفنايري في حواشيه**
شرح المواقف قول السيد لكنها ليست اسباباً لان الباعث ما يكون مقصوداً
بالقصد الاولي ويكون القصد الي تحصيل الفعل لاجل تحصيله وافعال
الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصودة بالقصد الاولي لاستغنائه
الذاتي انتهى وبقي اجوبة اخرى منها ما روي عن كعب الاحبار انه
قبض جبريل من موضع قبره الاشراف طينة منيرة فخرجت بماء الجنة
فصارت كاللؤلؤ ذات شعاع فطافت بها الملائكة حول العرش وفي السموات
والارض فعرف الخلق محمداً وفضله قبل معرفة ادم وفي العوارف ان ذرة
المصطفى صلى الله عليه وسلم هي التي اجابت على ما في قوله تعالى قالت ائتنا
طائعين ومنها دجيت الارض وهو الاصل في التكوين واليه اشار بقوله
كنت نبياً الحديث **اقول** الظاهر ان مراده من الطينة المنيرة المأخوذة
من موضع قبره وانها ذرته وانها صارت ذات شعاع وانها التي دجيت
منها الارض وانها التي اجابت بقولها ايتنا طائعين انها المأخوذة
من سريرة الكعبة لامن قبره الان ليوافق ما هو المنقول من ان تربته مكية
الاصلي وان الطوفان نقلها الى محل قبره الشريف من المدينة فهو مكى
الاصلي مدي القبر ليوافق ما اشتهر من ان مدفن الانسان محل قبره فيكون
الاخذ لها سابقاً على الطوفان وبعد ما استقرت في المدينة اخذ منها
وورعاً مني والده عبد الله فلهذا دفي فيها **توفي** حمل الطوفان لها الى المدينة
مع انه لم يتسلط على محل الكعبة ولم يعلها باعتبار نقل الروح لها الى
ماء الطوفان ثم وصلها الى المدينة **توفي** على كل فليست هذه الطينة هي
روحه الشريفة لان الروح من الابداعات الثابتة بكونه من غير مادة
وتولد من اصل كماء الجسد كما نص عليه القاضي في تفسير قوله تعالى
قل الروح من امر ربي الآية **والخاص** ان الطينة المذكورة اخذت
اولاً من سريرة الكعبة قبل خلق جسد ادم صلى الله عليه وسلم وطيف بها

على الملائكة قبل علمهم بآدم صلى الله عليه وسلم ثم اعيدت الى محلها بالكنيسة الى ان
قدفها الريح الى ماء الطوفان فحملها الى محلق قبره بالمدينة ثم اخذ منها حين
او ان خلق جسمه الشريف وذريته مني والده عبد الله وبذلك تندفع شبه
فتا **مل ف** او المراد ان نوره او الخلق وفيه احاديث وهذا النور
امر غير الروح لاحاديث منها انه جعل في ظهر آدم عليهما الصلاة والسلام
فهذه وجوه لهذا الحديث انتهى كلام المحقق الصفوي في شرح الشفاة وظاهر
ما تقدم انه صلى الله عليه وسلم اخذ عليه العهد قبل نفخ الروح في آدم صلى
الله عليه وسلم قبل وجود الانبياء وخلقهم وقد اخذ عليه ايضا العهد مع
الانبياء بعد ذلك حين اخرجت الذرية من ظهر آدم صلى الله عليه وسلم وقد
اجاب بذلك المحقق الصفوي في شرح الشفاة حيث قال انه يمكن الجمع بانه
اخذ من نبينا صلى الله عليه وسلم مرة قبل ذلك بانفراده كما ذكر مرة بعد ذلك
مع الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه **ثم قال** وحديث الاخراج من ظهر
آدم رواه مالك والترمذي وغيرهما في احاديث صحاح مرفوعة وان كان
احاديث اخذ العهد من الخلق لم يصح الا موقوفة وظاهر القرآن انه اخذ
من ظهره الاولاد وبه صرح البغوي وغيره فقال اخرج كل ذرة من ايها
على ما يقع عليه التنازل وهو على كل شيء قدير ولما كان آدم ابا للخلق صح
ان الكل من ظهره والمعلوم من القصة ان الله تعالى خلق اجساما صغارا
وعلق بها ارواها ما كيفية الاخراج من الظهر حقيقة معناه فسكتوا
عنه ونحو على اثارهم **اقول** في قوله سكتوا عنه الخ نظر فقد نقل
السمهودي انه قيل كان المسيح من بعض الملائكة وقيل كان من الله والفعل
قارة يضاف الى المباشرة وان الى المتسبب فسالت الذريات من مقام بدنه
كما بسيل العرق بعد كل اذبي ذرة ثم ردها الى ظهر آدم فاهل القبور
محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء
وقال البغوي قال في مثل وغيره من اهل التفسير ان الله تعالى مسح صفحة
آدم اليميني فاخرج منه ذرية بيضا كهيئة الذرة يخرجون ثم مسح صفحة
ظهره اليسري واخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذرة فقال يا آدم هؤلاء
ذريتك فقال لهم الست بربكم قالوا بلى **ثم قال** للبين هؤلاء في الجنة

برحمتي وهم اصحاب اليمين **وقال** للسود هؤلاء في النار ولا ابا لي وهم
اصحاب الشمال واهل السعادة اقرطوا طوعا فقالوا بلى واهل الشقاوة
اقرطوا كرها **قال** الزجاج وجاز ان يكون الله تعالى جعل لامثال الذر
فيها عقل به كما قال **قال** عمدة انتهى كلام البغوي وقد اطال السهمودي
في تحقيق ذلك وفي التلويح تحقيق ذلك ايضا فليراجع **في تفسير الحافظ**
عماد الدين بن كثير عن علي بن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى
واذا اخذ الله ميثاق النبيين الاية ان الله تعالى لم يبعث نبيا من آدم
فمن بعده الا اخذ عليه العهد في محمد صلى الله عليه وسلم لئن بعث وبوحي
ليؤمنن به اي ليصدقن بنبوته او ليعلمن دعوته ويقيم بيلته وليصبرنه
وياخذ العهد بذلك على قومه بقرينة ان دينه فاسخ الاديان كما في حديث
لو كان نوحى حيا لما وسعه الا اتباعي وهذا الاخذ والميثاق وقع في
هذه النشأة كما هو الظاهر من قوله فلم يبعث الى اخره ولاينا في ذلك
ما في المعال من ان الله تعالى قال حين استخرج الذرية من صلب آدم
واخذ الميثاق في امر محمد اقرطتم لجاز ان يكون وقوع ذلك مرة اخرى
كذا حقق المحقق الصفوي **قال** ابن حجر في شرح الترمذي قوله تعالى
واذا اخذ الله ميثاق النبيين اي واهمهم خذف استغنا بذكر المتبوع عن ذكر
التابع وقد اختلف المفسرون فيها والذي قاله علي بن عباس وجمع
ما ذكره ويلزم من هذا ان الانبياء كانوا ياخذون الميثاق من امرهم
بانهم اذا ادركوا محمد صلى الله عليه وسلم امنوا به ونصروا وتودعوي ان هذا
معنى الاية دون الاول مردودة ولا ينافي الاول العلم بان الانبياء
لا يدركون حياته صلى الله عليه وسلم ولا الحكيم في اخر الاية بالفسق على
من تولى عن ذلك لان التعليق في مثل ذلك لا يستلزم الوقوع الا ترى
الى قوله تعالى لئن اشركت ليحطن عملك ولو تقول علينا بعض الاقاويل
لاخذنا منه باليمين **قال** المقصود انه لو فرض انه بعث وهم احيا لزمهم ذلك
كما ان المقصد من هاتين الايتين الفرع والمقدرا ايضا **وصحة** اخذ
الميثاق على الانبياء اعلامهم واممهم بانه المتقدم عليهم وانه نبينهم ورواهم
وقد ظهر ذلك في الدنيا بكونه امم ليله الاسرار وبظهوره في الآخرة بانهم

كلهم تحت لوائه بل وفي اخر الزمان يكون عيسى صلى الله عليه وسلم ينزل حكما
 بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم دون شريعته انتهى واخذ الامام السبكي هذه
 الآية انه صلى الله عليه وسلم نبي الانبياء وانه على قدر مجيئه في زمانهم يكون
 مرسل اليهم تكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن ادم الى يوم القيمة
 وتكون الانبياء واهمهم كلهم من امته فلو اتفق مجيئه في زمان ادم او نوح او
 ابراهيم او موسى او عيسى صلوات الله وسلامه عليهم وعلى اهمم الايمان به ونصرة
 وبذلك اخذ الله تعالى الميثاق ويكون قوله وبعثت الى الناس كافة لا يخفى
 به الناس في زمانه الى يوم القيمة بل يتناول من قبلهم ايضا وبه تبين نعي
 قوله كنت نبيا وادم بين الروح والجسد فظهر بذلك حكمة كون الانبياء
 تحت لوائه في الآخرة وصلاته بهم ليلة الاسرافى الدنيا **قال المحقق**
 الصفوي في شرحه للسفهاء في تفسير الآية المذكورة وجها واحدا ان
 يصدقوا بنبوته والثاني ان يتبعوا ملته واما ما نقل عن الشيخ تقي الدين السبكي
 من ان الانبياء كانوا من امته وعلى دينه في زمنهم والاختلاف بحسب الزمان
 والعبادتها لا دليل عليه ولا قائل به والاحتمال المخالف للظواهر لا اعتد
 به انتهى **واقول** ذكر القاصي في تفسير قوله تعالى من سورة البقرة واما
 بما ازلت مصداقا لما معكم وتفسير المأثور بان مصدق لما معكم من الكتب
 الالهية من حيث انه نازل حسب ما نعت فيها او مطابق له في القصص
 والمواثيق فالدعا الى التوحيد والامر بالعبادة والعدل بين الناس النبي
 عن المعاصي والقوا حش وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام بحسب تفاوت
 الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حتى بالاضافة الى زمانها
 مراعي فيها صلاح من خوطب بها حتى لو ائزل المقدم في ايام الموحدين لعل في وقت
 ولذلك قال عليه السلام لو كان عيسى حيا لما وسعة الاتباع عي ان
 اتباعه لا ينافي الايمان به بل بوجبه ولذلك عرض بقوله تعالى فلا تكونوا
 اول كافرين انتهى كلامه وذكر مثله في تفسير سورة العنكبوت **قال مولانا**
 سعدى افندي قوله وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام عطف على قوله
 في القصص فلما كان المطابقة مع المخالفة مشكلة بحسب الظاهر بين
 وجهها بقوله من حيث ان كل واحدة الى آخرة وقد اعترض قول القاصي في

فرايد بقوله كان نبينا صلى الله عليه وسلم مرسل للناس كافة ولذلك قال
 عليه الصلاة والسلام لو كان موسى حيا لما وسعة الاتباع بخلاف
 ما والانبيا عليهم الصلاة والسلام فلو كان نبيا زمن واحد منهم لوسعه
 ان لا يتبعه وبهذه البين وجه الحديث المذكور وانما ما سبق لمن الكلام
 من بيان فضله عليه السلام ومن قال لو انزل الكتاب المتقدم في ايام
 المتأخر لازل على وفقة ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لو كان موسى
 حيا لما وسعة الاتباع لم يدرا انه حينئذ لا تظهر الفيلة فان موسى
 عليه الصلاة والسلام لو كان حيا في زمن عيسى لما وسعة الاتباع بتولي
 الكلام على ما بينت عليه فيما تقدم لاظهار الفيلة وايضا موجب ذكره
 في تفرع ما قلناه عنه من ان الخالف في جزئيات الاحكام بحسب تفاوت
 الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حتى بالاضافة الى زمانها
 مراعي فيها صلاح من خوطب بها انتساج الشريعة لا انتساج النبوة والآد
 لا يستلزم الثاني انتهى كلامه **هذا** ونقل في المواهب انه يروي ان
 الله تعالى لما خلق ادم عليه السلام الهمة ان قال يا رب لم كنيتني يا محمد
 قال الله تعالى يا ادم ارفع راسك فرفع راسه فراهي نور محمد صلى الله عليه
 وسلم في سرادق العرش فقال يا رب ما هذا النور قال هذا نور بني من
 ذريتك اسمع في السماء احمد وفي الارض محمد ولولا ما خلقتك ولا
 خلقت سماء ولا ارضا **ولله درم قال**
 . وكان لدي الفردوس في زمن الرضا . وانواب مثل الانس بحكمة السدا .
 . يشاهدني عدو ضياء مشعشا . يزيد على الانوار في الضوء والهدا .
 . فقال الهي العنقاء الذي اري . جنود السما تغشوا اليه ترددا .
 . فقال بني خيرو وطى الثرى . وافضل من في الخبير راح او اعتدا .
 . تخيرونه من قبل خلقت سيدا . والبسته قبل النبيين سودا .
وروي عن جابر بن عبد الله الانصاري رضى الله تعالى عنه قال قلت
 يا رسول الله باي انت واني اخبرني عن اول شي خلقه الله تعالى قبل الاشياء
 قال يا جابر ان الله تعالى خلق قبل الاشياء نور نبينا من نوره فجعل
 ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى ولم يكن في ذلك الوقت

القاصي

لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سما ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا
جني ولا انبي فلما اراد الله تعالى ان يخلق الخلق قسم ذلك النور اربعة اجزاء
فخلق من الجزء الاول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش ومن
الجزء الرابع اربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول جملة العرش ومن الثاني الكري
ومن الثالث باقى الملائكة ثم قسم الرابع اربعة اجزاء فخلق من الاول نور
ابصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله ومن الثالث نور
انهم وهو التوحيد لا اله الا الله محمد رسول الله الحديث وسكت عن
الجزء الرابع ويؤخذ من باقى الحديث الذي نقله صاحب الخصال انه نور نبينا
صلى الله عليه وسلم اودع في الحب الى ان اودع في ظهرا دم صلى الله عليه وسلم
ف قوله في الحديث فخلق من الجزء الاول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث
العرش لا يخفى ان خلق القلم من الجزء الاول والعرش من الثالث لا يقتضي سبق
خلق القلم على العرش فخالف ما هو المختار عندهم من سبق خلق العرش لجواز
سبق خلق العرش من الجزء الثالث ثم خلق القلم من الجزء الاول فتقسم النور
الى اربعة اقسام لا يقتضي تقدم الخلق من كل جزء تقدم في التقسيم فليأمل
وقوله فخلق من الاول السموات ومن الثاني الارض بشكل عليه ما ذكره المفسرون
في تفسير قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا
ففتقناهما فمن ان الماء ارب و اضطرب فحصل فيه دخان وطين فصعد
الدخان وغلا فخلق منه السماء ومن الرزب الجبال ومن الطين الارض
الا ان يقال اصل ذلك كله النور المجدي صلى الله عليه وسلم **هذا وقد**
اختلف هل القلم اول المخلوقات بعد النور المجدي فقال الحافظ ابو علي
الهادي الاصح ان العرش قبل القلم لما ثبت في الصحيح عن عبد الله بن عمرو قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رآه تعالى يقادير الخلق قبل ان يخلق السموات
والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء وهذا صريح ان التقدير
وقع بعد خلق العرش والتقدير وقع عند اول خلق القلم الحديث عبادة بن
الصامت مرفوعا اول ما خلق الله تعالى القلم قال له اكتب قال رب وما اكتب
قال مقادير كل شئ رواه احمد والترمذي وصححه **واقول** كذا روي في المواهب
اول ما خلق الله تعالى القلم قال له بدون الفا او ثروا الذي رواه صاحب

المخمس فقال وهذه الرواية اظهر في الدلالة المذكورة فان رواية قال بدون
الفا لا تدل على ان القلم ما رويته حديث مطلق بانه اول ما خلق بل
ليس فيه الا الدلالة على انه اول ما خلق القلم امره بالكتابة واملأه اول
ما خلق مطلقا فلا يدل عليه **واقول** بالفا فيدل على هذا وانه امره بالكتابة
عقب خلقه فيستفاد منه اقتراح خلقه بامر به بالكتابة وقد علم ما تقدم
ان الكتابة بعد خلق العرش فيكون القلم المقرون خلقه بالكتابة بعد العرش
ايضا باللازم. **واقول** اللوح فخلق قبل خلق القلم او تقدم عليه بعد
خلق العرش لم يقرئوا **هذا** وقد اول السبوطي حديث خطاب القلم
بان معناه ان الله تعالى اجراه بالكتابة لما هو كان بقدر الله لا بالجملة
ولا بالاهام لانها انما يكونان للحيوان والقلم نوع الجاد وخطابه ورده الجواب
من باب خطا السماء والارض في قوله تعالى **ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا**
طائعين ونقل في ذلك ما يدل له فلا يراجع **هذا** وذكر في المواهب
احمد والترمذي وصححه ايضا روي عن حديث ابي رزين العقيلي مرفوعا
ان الماء خلق قبل العرش وروي السدي باسناد مستعدة ان الله تعالى
لم يخلق شيئا ما خلق قبل الماء فيجمع بينه وبين ما قبله بان اول ما خلق
بالنسبة الى ما خدا النور النبوي المجدي والماء والعرش انتهى فقوله ان
الماء خلق قبل العرش **اقول** قد استدل القاضي بقوله تعالى وكان عرشه
على الماء **علي** ان الماء اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم وقيل كان
الماء على ما في الروح انتهى ومع هذه الروايات الصحيحة بتقدم خلق الماء على
العرش كيف ساع للقاضي هذا الاخذ **وقد اعترضه** المولي سعدي وسنان
والمولي ابو العود بانه يتطرق اليه المنع **واعجب** من ذلك ان السمودي
اخذ من نفس هذه الالية تقدم خلق الماء على العرش وفي اخذه ذلك منها
توقف ايضا **وقول** القاضي وقيل كان الماء على من الرشح يعني فلا يكون
الماء اول حادث بل يكون اول حادث هو الرشح فقط او مع الماء انتهى وسيأتي
بسط الكلام على عبارة القاضي ثم قال صاحب المواهب وقيل الاولى في
كل بالامانة الى جنسه اي اول ما خلق الله تعالى من الانوار نوري وكذا في
باقيها وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اول ما خلق الله تعالى جوهرة

طولها وعرضها مسيرة الف سنة في مسيرة عشرة الاف سنة فنظر الله تعالى
اليها بالهيبة فذابت واضطربت ثم ثارت منها طمان فارتفع واجتمع ذلك
فقام فوق الماء فجعل الزبد ارضا والظان سماء قالوا فما السما من دخان خلقت
وبريح ارتفعت وبأشارة نفوت وبلا بعد قامت وبنفخة الكسوف انتهى
واختاره صاحب الكتاب واخذ منه تقدم خلق الارض على خلق السماء
وقال النيسابوري قال بعضهم اول ما خلق الله تعالى زمرة خضر ويقال
اللوح المحفوظ والقلم ويقال الوقت والزمان ويقال العرش والكرسي
ويقال خلق اول ما قلا لانه اراد ان ينفع بعقله غيره ويقال خلق اول
متغيرا من الالوان والطباع والهيئات ثم خلق الهيئات فركبها من
الطباع والالوان فصارت بسيطة مولفة مطبوعة ويقال خلق اول
نقطة ثم نظر اليها بالهيبة فتصعقت وتمايلت فصيرها الله تعالى
الفاء وجاء عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال لما اراد الله تعالى ان يخلق
الاشياء اذ كان عرشه على الماء واذا الارض والاسماء خلق الريح فسلطها
على الماء حتى اضطربت امواجه واثارت ركابه فخرج من الماء دخانا وطينا
وزبدا فامر الله طمان فغلا دما فخلق منه السموات وخلق من الطين الارض
وخلق من الزبد الجبال **وقدم** لك الرواية بان الارض خلقت من الزبد
وهذا يدل على ان الزبد خلق منه الجبال **ووقع** بكلام الغزالي ان اول ما خلق
الله تعالى العقل وهذا ورد باسنادين ضعيفين كما قال الحافظ العراقي
في تخرجه احاديث الاحياء لكن تضمن كلام الغزالي تسميته قلاما وقد روي احمد
والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا اول ما خلق الله
القلم ثم قال له اكتب فخري بما هو كان الى يوم القيمة فان كان المراد بالقلم
هذا الملك وانه المسمى بالعقل كما اشتمل عليه كلام الغزالي فهذا الحديث
الثابت ماخذ قوله باوليته ثم قد حكى ابو علي العمادي ان للعلماء قولين فيما
خلق اولاهما العرش او القلم **قاروا** الاكثر على سبق العرش واختار ابن جرير
ومن تبعه الثاني وفي الحديث الصحيح كان الله تعالى ولم يكن شيء غيره وفي رواية
ولم يكن معه وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وفيه دلالة على
انه لم يكن في القدم غيره تعالى لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لان كل ذلك

عن الله تعالى قال لا السهو دي وظاهر قوله تعالى وكان عرشه على الماء سبق
خلق الماء بخلق العرش وجاء في رواية وكان عرشه على الماء ثم خلق القلم
فقال له اكتب ما هو كان ثم خلق السموات والارض وما فيها وصرح بترتيب
المخلوقات بعد الماء والعرش وان القلم بعدهما وقد روي احمد والترمذي
وصححه من حديث ابي رزين العجلي مرفوعا ان الماء خلق قبل العرش وروى
السدي في تفسيره باسناد متقدمة ان الله تعالى لم يخلق شيئا مما خلق
قبل الماء او لا ثم العرش وجمع بين ذلك وبين ما سبق في اولية القلم
بان اوليته بالنسبة الى ما بعد الماء والعرش او بالنسبة الى ما صدر منه
من الكتابة اي انه قبل له اكتب اول ما خلق وهذا الجمع موافق لما سبق
عن الاكثر من تقدم خلق العرش على القلم انتهى كلام السهو دي **وقال**
الشيخ ابن حجر العسقلاني وعن جابر رضي الله تعالى عنه يا رسول الله اخبرني
عن اول شيء خلقه الله قبل الاشياء قال يا جابر ان الله تعالى خلق قبل
الاشياء نورينيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله
تعالى ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك
ولاسماء ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا انبياء ولا جن فلما اراد الله تعالى
ان يخلق الخلق فصور ذلك النور اربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول
القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع اربعة
اجزاء فخلق من الاول السموات ومن الثاني الارضين ومن الثالث الجنة
والنار ثم قسم الرابع اربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول نور ابصار المؤمنين
ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله تعالى ومن الثالث نور انفسهم ومن
التوحيد لا اله الا الله محمد رسول الله الحديث **وصح** حديث اول ما خلق الله
القلم وجاء باسناد متقدمة ان الماء لم يخلق قبله شيء فلا ينافيان في
الاول من ان نور محمد صلى الله عليه وسلم اول ما خلق لان الاولية في غيره
نسبية وفيه حقيقة فلا تعارض انتهى كلام ابن حجر **وقال** القاضي
في تفسير سورة هود عند قوله تعالى وكان عرشه على الماء قبل خلقها
ولم يكن حامل بينهما لانه كان موضوعا على ما في الماء واستدل به على ان كان
الخلا وان الماء اول حادث بعد العرش من اجزاء هذا العالم وقبل كان

عرشه على متن الزبح انتهى **قال** مولانا سنان افندي قوله لم يكن حامل
بينهما **قال** الاسم هذا كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما
ملك مقابلا لآخر ويكون معنى قول القاضي لم يكن حامل انه لم يكن حامل محسوس
فان بين السماء والارض حامل وهو الهواء لكن لما لم يكن محسوسا لم يقدح خلا
انتهى وهذا التقييد غير مناسب لكلام القاضي في اثبات الخلا فان الهواء
جسم والقابل بامكان الخلا ينفي الهواء ايضا **ولهذا** قال في الطوارق
والدليل على امكان الخلا انه لو رفع صفحة ملسا اي لا اختلاف في اجزائها
رفعا وخفضا ولا مسام فيها امتلا عن صفحة مثلها دفعة بعد انطباقها
بحيث لا يتخللها شيء خلا الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهوا
انما ينتقل الى الوسط من الاطراف بناء على راي الحكيم خال كونها على الطرف
يكون الوسط خاليا لا امتناع حصول الجسم في زمان واحد في مكانين الى
آخر كلامه **ولهذا** سنان افندي انما قد بد لك تقريبا على كلام الاصم حيث
شبهه بقولهم السماء على الارض فان الهواء بينهما ولا يلزم ان يقط المشبه حكم
المشبه به من كل وجه فانه قد يدعي مثبت الخلابين العرش والماء ان ليس
هناك هو اختلاف بين السماء والارض فان الهواء بينهما وذلك لحدوث
الهوا بعد العرش بمدة **هذا** وقول القاضي لا انه كان موضوعا على
متن الماء **قال** مولانا سنان افندي ليت شعري ما المانع من ارادة واسرار
سنان افندي الى جوابه حيث قال قوله لا انه كان موضوعا على متن الماء
ليس نفيا لعدم الحائل لعدم المناقاة بينهما بل المراد ان عدم الحائل ليس لانطباق
ومبنى هذا النفي على كون الظاهر ذلك فان كون العرش منطبقا على الماء اولام
رفعه عنه يحتاج الى دليل وهو منتف انتهى فقول سنان فان كون العرش
منطبقا على الماء اولام رفعه عنه يحتاج الى دليل **اقول** ذكر الامام الحافظ
ابن حجر في شرح البخاري ما نصه قول البخاري وعرشه على الماء ظاهرة انه كذلك
حين التحدث بذلك وظاهر الحديث الذي قبله ان العرش كان على الماء قبل
خلق السموات والارض وتجمع بانه لم يزل على الماء وليس المراد بالماء ماء البحر
بل ما تحت العرش كما شاء الله تعالى وقد جاء بيان ذلك في حديث ذكرته في
اول الباب ويحتمل ان يكون على البحر بمعنى ان ارجل حملته في البحر كما ورد في

بعض الآثار فيها اخرجهم بعضهم في قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض
قال ان الصخرة التي الارض السابعة عليها وهي منتهى الخلق على ارجائها اربعة
من الملائكة لكل واحد منهم اربعة اوجه ووجه انسان واسد ونور ونسرفهم
قيام عليها قد احاطوا بالارض والسموات ورواهم تحت الكرسي انتهى كلام
ابن حجر لكن قد يقال لو سلم الاحتمال الاول ليس في هذا ان العرش على متن
ذلك الماء لجواز ان يكون بينهما خلا وان لا يكون على متنه فياتي كلام معه
افندي ولا يظهر ما قاله سنان افندي على هذا الاحتمال ثم ما استشهد
به الحافظ على الاحتمال الثاني محل بحث لانه لا يلزم من كون ارجل الملائكة
الحاملين للعرش على الصخرة ان تكون في الماء **وقال** في الهيئة السنية في
قوله تعالى وكان عرشه على الماء انه لما خلق الله تعالى السموات والارض قسم
ذلك الماء الذي كان عليه العرش قسمين فجعل نصفه تحت العرش وبو البحر
المسجور فلا يقطر عنه قطرة حتى ينفتح في الصور فينزل منه مثل القطر تنبت
منه الاجسام وجعل النصف الاخر تحت الارض السفلى وذكر ايضا ان الله تعالى
احتجب عن خلقه باربعة اشياء بنور وظلمة ثم بنور وظلمة من فوق السموات
السبع والبحر الاعلى فوق ذلك كله تحت العرش وذكر ايضا رواية ان بين
السماء السابعة الى الكرسي مسيرة خمسمائة عام وما بين الكرسي والماء مسيرة
خمسمائة عام والعرش على الماء وهذه الرواية تقتضي ان الماء فوق الكرسي
وان الكرسي مفصول عن العرش وقد قدم ما يخالف ذلك وان الكرسي ملصق
بالعرش وان جميع الماء في جوف الكرسي وقد ذكر ان المطر يخرج من تحت العرش
فينزل من سماء الى سماء حتى يجمع في سماء الدنيا فيجتمع في موضع يقال له الابر
فيحي السحاب الاسود فتدخله فتشربه مثل شرب الاسفجة حيث شاء الله الى
اخره فليراجع وجه الجمع بين هذه الروايات **هذا** وقد اشار المولي الى
الي رد كلام القاضي سابقا حيث قال وكان عرشه قبل خلقها على الماء ليس
تحت شيء غيره سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه كما ورد في
الآثار فلا دلالة فيه على امكان الخلا كيف لا ولولا ذلك لكان وجوده لا على
امكانه فقط ولا على كون الماء اول حادث في العالم بعد العرش وانما يدل
على ان خلقها اقدم من خلق السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى

اقول قوله كيف لا ولودل لدل على وجوده الى اخره جوابه واضح وهو ان
الدليل لما كان محتملا لان يكون العرش مثل مقابله الماء فلا يثبت الخلا ومحتملان
يكون بينه وبينه فرجة فيثبت الخلا فلهذا كان ليلا على امتكان الخلا دون
وجوده لاحتمال الدليل لذلك وغيره **وقد** اشار سعدي افندي الى ان المراد
بالامكان الوقوعي دون العقلي حيث قال قوله واستدل به على امتكان الخلا
فان معنى الخلا هو الفراغ المحاط بين الجسمين اللذين لا يتماثلان وليس
بينهما ما يساهما فاذا الركن بين العرش والماء حاصل ثبت الخلا والمراد بالامكان
هو الامكان الوقوعي ولا يخفى عليك توجه المنع على المبني بما اشرفنا اليه انتهى
ومراده بتوجه المنع ما اشار اليه او لا من عدم المانع من كون العرش على متن الماء
وقد علمت ان مراد المستدل الاستدلال على الامكان لاحتمال الدليل له وغيره
فالمستدل غير جائز بذلك فلا يرد عليه ما ذكره سعدي افندي من توجه
المنع عليه بما اشار اليه من جواز كون العرش على متن الماء **وقد** اشار مولانا
سعدي افندي ايضا الى الاعتراض الذي ذكره المولى ابو السعود حيث قال
قوله وان الماء اول حادث بعد العرش لا يخفى عليك تطرق المنع عليه ايضا
ومثله في سنان افندي وقد صرح في المواهب وغيرها بان الماء سابق على
خلق العرش ونقل في ذلك روايات متعددة **وقد** تقدم عن السهودي الاستدلال
بقوله تعالى وكان عرشه على الماء **على** ان الماء سابق على العرش وفيه توقف
فليتأمل **وقول** القاصي وقيل ان الماء على متن الرشح يعني فلا يكون الماء
اول حادث بل يكون اول حادث هو الرشح فقط اوضح الماء انتهى **هذا**
ومبحث الكلام على الخلا بمبحث مقري في علم الحكمة وتحقيقه انهم اتفقوا
على ان الجسم له شيء من شأنه ان ينسب اليه الجسم بكلمة في وان يكون
ظرفا للجسم وان يقع جوابا للسؤال عن الجسم باين هو كما يقال ابن الما فيجاب
بانه في الكوز **واختلفوا** فيه فذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين
الفاضلين الى ضرورة ان على ومن تبعهم الى ان ذلك الشيء هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي للماء السطح الظاهر من الجسم المحسوس فالسطح الباطن من
الحاوي هو الشيء الذي ينسب اليه المحسوس بكلمة في كما يقال كوة النار في مقعر
فلك القمر **وقد** ذهب آخرون الى ان ذلك الشيء هو الخلا ثم افرق هؤلاء القائلون

بالخلا فرقتين فرقة منهم افلاطون تزعم ان الخلا لا الذي ينسب اليه الجسم
بقي بعد موجود في الخارج مجرد عن المادة من شأنه تبعه فيه الابعاد الجسم
ويسمونه البعد المفقود وفرقة تزعم انه لا شيء محض وهم المتكلمون للقالون
بان لكل جسم فراغا هو موافقا للجسم في المقدار والتناهي مشغولا
بدلك الجسم بحيث لو لم يشغله لكان خلا ومعنى الخلا ا. د. م. الفضاء
الذي يثبت به الوهم ويذكره من الجسم المحيط بجسم آخر كما لفضاء المشغول بالما
والهواء في داخل الكوز فلهذا الفراغ المفهوم هو الذي من شأنه ان يحصل
فيه الجسم وان يكون ظرفا له عندهم بهذا الاعتبار يجعلونه حيزا للجسم
وباعتبار فراغه يشغل الجسم اياه يجعلونه خلا فالحلا عندهم هو الفراغ
المفهوم مع قيدان لا يشغله شغل من الاجسام فيكون لا شيئا محضا لان
الفراغ المفهوم ليس بموجود في الخارج بل هو امر موهوم عندهم اذ لو وجد كان
قد مفعورا وهو لا يقولون به فاذا لم يشغله جسم ما كان لا شيئا محضا بالضرورة
والخلا عندهم اخص من الحيز لان الخلا هو الفراغ المفهوم مع اعتبار ان يحصل
فيه جسم الحيز هو الفراغ من غير ان يعتبر معه حصول الجسم فيه او عدمه
اما انه لا يعتبر فيه عدم الحصول فظاهر والامكان هو الخلا بعينه من
غير فرق هذا خلف **واما** انه لا يعتبر فيه الحصول فلانه لو اعتبر في مفهومه
حصول الجسم فيه بالفعل يلزم ان لا يكون الفراغ حيزا طبيعيا اصلا اذ لو
اعتبر في مفهومه ذلك فعدم الحصول لا يكون الفراغ حيزا اقتطع نسبة
الحيزية بينه وبين الجسم فيطلب فلا يطلب الجسم اذ طلب الحصول فيه قاطع
لتلك النسبة **وقال** مولانا زاده في شرح الهداية النزاع بين الحكماء والمتكلمين
واقع في امتناع الخلا وامكانه فالحكماء ذاهبون الى امتناعه لامتناع كل
من الفراغ المفهوم والقيد السلبى اي لا يشغله شغل اما الفراغ المفهوم
فلانه على تقدير الوجود هو البعد المفقود بعينه وهو ممتنع تواتر القيد السلبى
فلانه يفتى الى ان يكون ما جعلوه فراغا موهوما لا شيئا محضا وهو ايضا ممتنع
على ما ياتيك بيانها عن قريب والمتكلمون ذاهبون الى الامكان بتركيب انهم
قالون بامكان الفراغ المفهوم وان لم يحكموا بوجوده هربا عن متداخل الابعاد
وبامكان القيد السلبى ايضا فانهم يجوزون وجود جسمين غير متلاقيين

لا يوجد بينهما جسم ثالث يلاقيهما بل يكون ما بينهما لا شيئا محضا **واذ قد ثبت**
هذا القدر **فبقول** لما كان المذهب الاول هو المختار عند المصنف اراد ان
يبينه بهذا الفصل على ان المكان اما الخلاء او السطح الباطن المذكور والاول
باطل فحين الثاني اما الحصر فبشهادة الاستقراء واما بطلان الاول فلان
المكان موجود ولا شيء من الخلاء بموجودا فلا شيء من المكان بخلاء ما الصغرى
فلان المكان مستار اليه بهذا او اذا كان بحسب الخارج وكل ما هذا شأنه فهو
موجود **واما** الكبري فلان الخلاء اما بمعنى اللاشيء المحض الذي هو الفضاء
المفروض فراغه عن شغل الجسم كما ذهب اليه المتكلمون او بمعنى البعد مجرد
عن المادة بما نذهب اليه افلاطون **واما** كما كان فهو ممتلئ ولا شيء من الممتلئ
بموجوده **واما** امتناع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فلان الخلاء بهذا المعنى
عندهم هو الفضاء الموهوم ما خذ ان كونه لا شيئا محضا وهذه الصفة
ممتنعة لان ما زعموه فضاء موهوم ما قابل للزيادة والنقصان فان الفضاء
بين الجدارين اقل من الفضاء بين البلدين والقابل للزيادة والنقصان
يتمتع ان يكون لا شيئا محضا فيمتنع صفة كونه لا شيئا محضا وامتناع الصفة
يوجب امتناع الوصف والماخوذ منها فيمتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض اما
امتناع الخلاء بمعنى البعد المفطور فلان البعد لو وجد مجردا عن المادة لكان
بذاته غنيا عن المادة فيمتنع حلوله فيها لما بيننا ان الغنى بذاته عن شيء يمتنع
حلوله فيه لكن البعد كالحال في المادة كما لبعد الجسماني وهذا انما يتم ان لو ثبت
كون البعد ماهية نوعية ولم يثبت بعدا انتهى **وبعد اتمامي** لتحرير هذا المبحث
وقفت على اشكال اعني على الروم وتحرير جوابه ارباب الفهوم وذلك
في هذا الزمن القريب ابداه بعض الفضلاء من علماء المعقول الذين استجلم
المرحوم مولانا السلطان مراد رحمه الله تعالى وخلد دولة ابيه مولانا
السلطان ابراهيم وجعل الملك فيهم الى يوم الدين ولا زالت دولتهم مظهرا
لاعزاز العلماء وحرمانا شغى اليه ببصا عتيم الفصل **احببت** ان
اضم رسالتى بحروفه مخافة الصياح وانا فقهه والخطام فيه فله زمن اخر
وذلك ان هذا العالم استكمل على عبارة المولى ابي السعود التي رد بها
كلام القاصي السابق وذلك انا قدما كلام القاصي وما رد به عليه المولى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

است

ابو السعود حيث قال في تفسير قوله تعالى **وكان عرشه على الماء** ليس تحت شيء غيره
سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على مسننه كما ورد في الاثر فلا دلالة فيه
على امتكان الخلاء كيف ولو دل لذل على وجوده لا على امتكانه فقط ولا على كون
الماء او حادث في العالم بعد العرش وانما يدل على ان خلقها اقدم من خلق
السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما **فقال ذلك العالم المستكمل**
لكلام المولى ابي السعود ما نصه فقد تقررت في علم الابعاد والاجرام ان ليس
لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي هو المراد بالعرش قدر
محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على كرة الماء فان ذلك انما يكون اذا كان
عظم كرة الماء بحيث يملأ جوف العرش مما ساحت به مقعره والا لكان موضوعا
على مسننه الذي هو عبارة عن السطح المحدث بل انما ان لا يتماشى او يتماشى بنقطة
انما يشهد به التخييل الصحيح وكيف يتصور كونه مائلا وهو الآن لم يتلا ايم
بالسموات السبع والكرسي والعناصر مجملتها انتهى فظن ان الماء في قوله تعالى
وكان عرشه على الماء هو الماء العنصري وغلط فان الماء العنصري الذي
ليس له قدر محسوس بالنسبة الى العرش انما خلق بعد خلق الارض فكيف
يتصور ان يكون العرش الذي خلق قبل خلق السموات والارض عليه فضلا
عن كونه موضوعا على مسننه او غير موضوع عليه من غير حامل بينهما فان افعل
بعد خلقه العرش خلق في جوف الكروي ثم خلق في جوف الكروي الفلك الاظم
ثم خلق في جوف الفلك الاظم فلك المنازل ثم خلق في جوف فلك المنازل
الارض من الزبد الذي تركه الله الماء بالساحل بعد ما تخرج بالنفس وازيد
وضرب بساحل العرش فاهتز الساق وبعد رجوعه القهقري وتركه الزبد
بالساحل ثم خلق الماء ثم الهواء ثم النار فكيف يكون العرش على الماء
والماء ما خلق الا بعد خلق الارض واذا لم يكن لمجموع كرات العناصر بالنسبة
الى العرش قدر محسوس كيف يتصور ان يكون للعنصر الواحد فيها وهو الماء
قدر محسوس بالنسبة الى العرش فكيف يتصور كون العرش على الماء وكون
الماء تحته من غير حامل بينهما والماء ليس له قدر محسوس بالنسبة الى العرش
فكيف يتصور البيوتنة والفوقية والحقبة ووقوع الحائل وصعود البخار
وعدمه بينهما **واما** اي وجه يتخيل امتكان الخلاء بينهما فبطلت المقدمات

التي رتبها كما كون العرش على الماء العنصري من غير خائل بينهما **فاذا عرفت**
كون العرش على الماء قبل خلق الارض وقبل خلق الماء العنصري والسماء عرفت
ان الماء في قوله تعالى **وكان عرشه على الماء** ما هو الماء العنصري الذي ليس له
قد رخصه بالنسبة الى العرش بل هو الماء الخارج عن العناصر والعنصرات
التي هي الارض والسموات السبع وما بينهما وكيف لا وهو مخلوق قبل العناصر
والعنصرات وهو الماء الطبيعي النوري العماي الذي تكون منه العرش والماء
الذي استقر عليه العرش بقوائمه وهو العنصر الاعظم الذي هو ككرة العالم
كما لمقطة كما سنبين ان شاء الله تعالى ولا تلزم في الاجرام الطبيعية النورية
المحدورات التي تقع في الاجرام العنصرية الكدرة فانه لو كان جرم الماء
الطبيعي اصغر مما يلا جوف العرش ولم يكن مما سألنا به منقره لا يمكن كونه موضوعا
على متن الماء لكون الجنة على عرش الحارط في قبلة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتكون عرش القضا يوم القيمة على ارض المحشر وذلك من مسائل ذي النون المصري
في ايراد الواسع في الضيق من غير ان يوسع الضيق او يضيق الواسع فاذا جاز
وقوع هذا في الحشر في ارض الساهرة فوقه وراه تلك الارض بين العرش
والماء الطبيعي الذي تحته اوفى لا ترى الانسان الصغير الحجم والصوره
بحيث لم يكن قد رخصه بالنسبة الى العرش كيف بسع العرش قلبه ويكون هو
اوسع منه من غير ان يوسع القلب او يصغر العرش وهذا يقع في الصور الطبيعية
النورانية والصور المثالية لا في الصور العنصرية الحسية فان قيل مراده من
الماء الذي تحت الارض السفلى لا الماء الذي خلق في الارض قلنا
كلامنا هذا مبني على قوله ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم
الذي هو المراد بالعرش قد رخصه فلا يتصور كونه موضوعا على كرة الماء لا على
الماء الذي تحت الارض السفلى وان قيل المراد من الماء الذي قسمه الله تعالى
قسمين بعد خلق السموات والارض فجعل نصفه تحت العرش وهو البحر المسجور
وجعل النصف الاخر تحت الارض السفلى كما روي ابو جعفر الازدي عن الربيع
ابن انس قال وكان وكان عرشه على الماء فلما خلق الله السموات والارض قسم
ذلك الماء نصفين فجعل نصفه تحت العرش وهو البحر المسجور وجعل النصف
الاخر تحت الارض السفلى وهو مكتوب في الكتاب الاول اسمي **البحر المسجور**

هذا الوجه منسب ولكن يرد على القاضي امران احدهما بالنسبة الى النصف الذي
تحت العرش فان العرش الآن عليه فافادة قوله قبل خلقهما **تعالى** ان في بالنسبة
الى النصف الاخر الذي تحت الارض السفلى فان الكرسي والفلك الاطلس وفلك
المنازل خلقت قبل خلق السموات والارض وكانت بينهما حامله و- فافادة
قوله ولم يكن خال بينهما **تعالى** بعد تركيب كلامه على كونه العرش على الماء العنصري
وتقديمه المقدمات الغير الصحيحة **تعالى** فظهر ما ذكرنا ان ما ورد في الاثر لا يوجب
كون العرش موضوعا على متن الماء بل يوجب ان لا يكون بينهما خائل اذا ارتفع
الدخان والخارج يستدعي وجود فضاء تتحرك فيه تلك الاجزاء وفي سورة
كون العرش موضوعا على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يتصعد منه بخار ولا
دخان يشهد به الخيل السليم **اقول** قد ظهر ما ذكرنا انه لو كان العرش
على الماء العنصري لكان الكرسي والفلك اللذان تحته حامل بينهما وبين
ذلك الماء وكون العرش موضوعا على متن الماء على تقدير كون المراد من الماء
الماء العنصري كما زعم لا يوجب صعود البخار والدخان الذي خلقت منه
السموات السبع في جوف العرش بين الارض وبين فلك المنازل وقت
ايجاد السموات **تعالى** واما صعود البخار بين العرش وبين الماء فغير لازم لان
الله تعالى بعد خلقه العرش خلق في جوفه الكرسي وفي جوف الكرسي الفلك
الاطلس وفي جوفه فلك المنازل ثم في جوفه فلك الارض ثم الماء ثم الهواء
ثم النار ثم الدخان ففتق فيه سبع سموات فوق صعود البخار والدخان في
جوف العرش بين الارض وفلك المنازل كما ذكرنا فبطل الاستدلال بعدم
صعود البخار والدخان بين العرش والماء لان خلق السموات ما وقع بين
العرش والماء بل ولو وقع على ما توهم لما يلزم عدم صعود البخار من ذلك فان
صعود البخار اعلم من ان يكون حسي او معنويا مرئيا او غير مرئي كصعود
البخار من معدة الانسان الى دماغه وصعود بخار النطفة في فلك رحم
المرأة الى ان تكون منه جسم الجنين او لا ثم الى ان تعين فيه الروح
فانما **تعالى** وبما قبلنا فظهر انه يجب ان يفسر قوله تعالى **وكان عرشه على**
الماء بما فسره به القاضي ولا مجال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال
اقول قد تحقق مما ذكرنا القاضي ما عرف حقيقة الماء الذي تكون فيه

العرش والماء الذي اقامه الله تعالى عليه بقوامه منذ خلقه بعد خلق السموات
والارض ولا يزال عليه دائما ابدا فخلط وقال قبل خلقهما وركب حامل بينهما فخلق
ان السموات والارض بين العرش والماء الذي تحتهم من غير حامل بينهما وذلك
ليس كذلك فان الكرسي في جوف العرش والفلك الاطلس في جوف الكرسي وفلك
المنازل في جوف الفلك الاطلس والسموات والارض في جوف فلك المنازل
فما وقع خلق السموات والارض بين العرش والماء الذي تقعين العرش الذي
والماء العنصري لم يكن له وجود قبل خلق الارض فكيف تتصور الحيلولة وعدمها
بينه وبين العرش فضلا عن عدم ثبوت قدر محسوس له بالنسبة الى العرش فكيف
يجب تفسير كلام الحق المنزه عن اصابة العقول والافكار اياي كنه حقيقته
بما فسر به القاصي فضلا عن عدم اصابته والوجوب انما ثبت بالنسبة وقال
القاصي واستدل به على امكان الخلاه وان الماء اول حادث بعد العرش مرا
هذا العالم **اقول** الخلاه عبارة عن امتداد متوهم في غير جسم متوهم
امر عديم لا وجودي يتوقف ثبوته على ظهور صون جسم فيه ولكن ظهر حكمه
اولا بظهور النفس الرحمان في السماوية الهيا بظهور الجسد فيه ثانيا قبل
وجود العرش وكونه على الماء ملتبسا به لا يوجب عدم مكان الخلاه في جوفه
فانه ما ثم خلا غير ما عمره الجسم فاذا ثبت خلق الكرسي وبابا المخلوقات
في جوف العرش ثبت حكم الخلاه في كمال ان الخلاه الهيا انما ثبت بظهور الجسم
فيه ولا دلالة في الامة على كون الماء الذي تقعين عليه العرش والماء الذي استقر
عليه بقوامه اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم فكيف ان تدل الامة
على كون الماء العنصري اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم والماء الذي كان
عليه العرش ما هو من اجرام هذا العالم اري عالم الدنيا العنصري القاني بكم من العالم
الطبيعي الباقية وهو عالم الآخرة والعرش والكرسي والفلك الاطلس وفلك المنازل
وما فيها من الجنات والنعوات فكلها صور طبيعية نورانية باقية لا تتبدل ولا
تتحول والسموات السبع والارض وما بينهما وما فيها صور عنصرية ظلمانية
فانية تتبدل وتحول فالما المختص بهذا العالم هو الماء العنصري القاني
ولامتناسبة بينه وبين العرش الطبيعي الباقية فضلا عن كون الماء العنصري
في مركز الارض وفلك العنصرينات وكون الماء الذي كان عليه العرش في

مركز العرش وفلك الطبيعة النورانية الذي علا عن العنصرينات **تكملة**
قال ذلك المحي في اثبات كلام القاصي واما وجه دلالة الامة على ان الماء
اول حادث بعد العرش فلان كل جسم بسيط فله مكان طبيعي وان المكان
من لوازم وجود الجسم فان الفاعلة او جد الجسم او جده لا يخاله في مكان
محوابه والمكان الخفاف من الاجسام هو الفوق واللتقال هو التي وتحتها
انما هو بالفلك الاعظم فوجود الماء في جوف العرش يتوقف على وجود مكانه
الموقوف على وجود العرش في اخر عنه حدوثا انتهى **اقول** فكل هذا لا بد
للعرش ايضا من المكان فانه اذا كان الماء الذي عليه العرش في جوف العرش
على مكان طبيعي فلا بد ايضا للعرش من مكان يتوقف وجود العرش على وجوده
وهذا تخيل غير سالم ووجود الماء الذي كان عليه العرش في جوف العرش
على مكان طبيعي فانه لا يدل على ما هو منه في الحدوث لانه يجوز ان يحدث
عند حدوث العرش لانه من جملة ما حواه العرش ويجوز ان يحدث قبله ويكون
مادة وجوده ويجوز ان يحدث بعده فسقط الاستدلال بالتخيل واما الامة
فلان دل على حدوثه بعد العرش فضلا عن كونه اول حادث بعده بل تدل على حدوثه
قبله وعلى اتصاله فان كون العرش على الماء يدل على حدوثه قبل العرش
وعلى اتصاله ووصول الحياة والمهد منه اليه فانه يحفظ من تحته لار الماء
اصل كل شيء طبيعي وعنصري وحياة كما قال تعالى وخلقنا من الماء كل شيء حي
وور في الحديث ذكر السوطي في كتاب الدر المنثور وقال السواخرج الطيالي
واحمد والترمذي وابن ماجة وابن منذر وابو الشيخ في العظمة وابن مردويه
وابن ماجة في الاسماء والصفات عن ابى ذر العقيلى **قال** قلت يا رسول الله
اي كان ربنا قبل ان تخلق السموات والارض قال كان في عا وما فوقه هو
وما تحته هو وخلق عرشه على الماء فخلق العرش على الماء يدل على حدوثه بعد
الماء لا على حدوث الماء بعده فاعلموا في تفسير هذه الامة عن صدق القول
الذي يقول الله تعالى وقول الرسول في القيل الذي يقتضيه علم الهيئة
الحالي عن نور النبوة والبصيرة من لالة محنة **قال الشيخ رضي الله عنه**
في عمله المستوفى وهذا التركيب لا يمكن ادراكه الا بالكشف والاطلاع
وتخبر الصادق اذا اخبر به وكذلك اصل القائلين بالقانون بالوصد



واصحاب علم الهيئة لم يعرفوا من ذلك الا بطريق الكشف الحسني فانصرفوا وحركات
الكواكب واستدلوا بذلك على كيفية الصنعة وترتيب الهيئة فاختلوا في
بعض ما بوا في بعض ثم قال لان ذلك صنعة حكيم وتقدرة عز من عليم يقرر
العلم بغير ما ااخبره باللسان الصادق والعلم الضروري او اقامة المثل
بكيفية الامور والقدما في هذه الطريقة ظاهرا مدخلا واجالوا الفكر في علم
لا يحصل بالعدد وخطوا من كل وجه انتهى

ولشرح نتكلم على البحث الثاني المتعلق بآية خلق الانسان
التي تنطق اعظم المنى على الانسان وتوقظه الى التفكير في مبداء خلقه ليستد
بها على ما نفعه ويعا عوده وحشره كما قال تعالى وبما الارض ايات للذين
وفي انفسكم افلا تبصرون وقد تعددت الاشارة الى ذلك في الكلام
العظيم ارشاد المن تدره وعقله فهو شاهد منك عليك فلا تغفل عن الحق
في ذلك الذي هو اعظم العبادات وعظمة وسبحه بانواع التعظيم والتسك
حتى ينقطع منك نياط القلب كما قال الله تعالى قتل الانسان ما اكفره
من اي شيء خلقه من لطفه خلقه فقدره ثم السبل يسره ثم اماته فاقبره
ثم اذ انشأه من عظامه فطرته من التراب وعوده الى ذلك
المآب لا ينبغي ان يخفى بغير الكمالات النضائية ولا يترفع على الفقر بالادب
الديوية الغير المرمية فان اكرمكم عندنا اتقاكم وما لابن ادم والفخر
واوله نطفة مذن واجر جيفة قذر وهو ما بين ذلك حامل العذرة
وقد استدل على اعتبار الكفاية في غير المال بقول الامام علي

ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه

الناس من جهة التمثيل اكفاء ، ابوم ادم والام حواء ،
نفس كفنس وارواح مشاكلة ، واعظم خلقت فيها واعضاء ،
فان يكن لهم من اصلهم حسب ، يفاخرون به فالطين والماء ،
ما الفخر الا لاهل العلم منهم ، على الهدى لمن استهدى اذ لا ،
وقدر كل امرئ ما كان تحسنة ، وللرجال على الانفال اسماء ،
وقد اخذ ذلك من قوله تعالى في سورة النساء والله اعلم بآياتكم
بعصمكم من بعض قال القاصي اي فاكفوا بظواهر الايمان فانه العالم

بالسوار وبتفاضل ما بينكم بالايمان فرب امة تفضل الحرة بكه ومن حكم ان
تعتبروا فضل الايمان لافضل النسب والمراد ما ينسهر بفتح الاماء ومنهم
من الاستنكاف منه ويؤيده بعصمكم من بعض انتم وارفاوكم من سبون
نسبكم من ادم ودينكم الاسلام اذا علمت ذلك فنقول قال استعا
ولقد خلقنا الانسان قال المولي ابو السعود العمادي شرح في بيان مبداء
خلق الانسان وتعليقه في اطوار الخلقة وادوار الفطرة بيانا اجماليا
اثر بيان حال بعض افراد السعداء واللام جواب قسم والواو ابتدائية
وقبل عاطفة على ما قبلها والخلق كما قاله في سورة البقرة تبعا للكشاف
في الفرق العام ايجاد الشيء على تقدير واستواء واصله اي معناه الامل
بحسب اللغة المتقدمة يقال خلق الفحل اذا قدرها وسواها بالمقاييس
وقد فرق صاحب الكشاف بين الخلق والجعل بان الخلق فيه معنى التقدير
في الجعل معنى التضمين كانشاء شيء من شيء او تغيير شيء شيئا او نقله
من مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها وجعل الظلمات والنور
لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار وخلقناكم ازواجا
لجعل الالهة لها واجدا انتهى قال المحقق القناري قوله وفي
الجعل معنى التضمين اي جعل شيء في ضمن شيء بان يحصل منه او يصير اياه
او ينقل منه او اليه وبالجمل في اعتبار شيئين وارتباط بينهما وفي
الخلق معنى الاجاد بقدرة وتسوية وهذا الفرق الذي فرق به صاحب
الكشاف بين الخلق ومطلق الجعل فلماذا جعل تغيير شيء شيئا من مقولة
التضمين وخالفه القاصي فخص الفرق بين خلق وبين جعل المقدي الى
مفعول واحد بناء على انه المحتاج الى الفرق فنظر القاصي الى الاكفاء
بقدر الحاجة ونظر صاحب الكشاف الى تكميل الفائدة ببيان اعتبار التضمين
في مطلق الجعل سواء كان الجعل الذي يخبر به ادم او الجعل الذي يتعدى
الى مفعولين وتكلم من النظر وجه ثم ان اختلاف النظرين اظهر من
ان تخفى ومن العجائب ما سلكه مولانا سنان افندي فانه صرح ان الكشاف
ثم عقبه بقوله واما القاصي فقال وبين جعل الذي له مفعول واحد
نظرا الى انه المحتاج الى الفرق في هذا المحل لانه خالف الكشاف كانوم

وبذلك سقط ما اعترض به مولانا ابن كمال باسما على الخور القتا زاي حيث
قال الجمل فيه معنى المعلق والارتباط بان يكون فيه او معه او اليه لا بان
يصير لانه معنى اخر للجمل وحيد يتعدي الي مفعولين وذلك لان التقا
شرح مراد ان وقد عرفت ان مراده بيان اعتبار التضمن في مطلق الجمل
تكثر اللفاظ لا يوم على الخور القتا زاي بل لو كان اقتصر على بيان الجمل
المقدي الي و واحد لورد اللوم عليه انتهى قال مولانا سعدى افندي
ثم ما ذكر من اعتبار التضمن في معنى الجمل معناه ان التضمن يعتبر في معنى
الجمل على الاطراد فلا يتوجه ان الخلق يتضمن معنى الجمل ايضا كما في قوله تعالى
خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها فليست بالانسان هو خلق خلق
من ماء دافق الي غير ذلك لانه غير مطرد واما ما اجاب به صاحب الكشف
من ان الفارق بينهما اختصاص الخلق بمعنى التقدير دون الجمل وان كان
التضمن مشترك بينهما فتعبد والامكان المناسب ان يقول ان الخلق فيه
معنى التقدير دون الجمل انتهى وقبل اعتبار قيد الاطراد ناشى من عدم التبيين
لكون المراد من اللفظين متضمنان للمعنيين في اصل وضعها فلا باس باستعمال
كل منهما مكان الاخر وما في الاليتين من قبيل هذا الاستعمال واعترض بان
دعوي الفرق بين اصل الوضع والاستعمال ليس هو من دعوي قيد الاطراد
حتى يتمسك بالفرق ويمنع قيد الاطراد بل هو محتاج الي النقل عن اللغة
وليس فليس **يقى بحث** في قول الكشاف والنور من النار فان تخصيصه
النور بما يحصل من النار مشكل مع عمومها لما يحصل من الشمس والقمر وسائر الكواكب
بل هي افراة الجامعة وكان الحامل لمعنا ذلك تفرجه في تفسير سورة الملك
بان الكواكب اجرام فارية لكن ذلك غير مرضى عند القاضي البضاوي فانه صرح
في الطوالع بان النار عنصر تحت الفلك والاجرام الفلكية والكوكبية مغايرة
للعناصر ولا اختلاط بينهما فلا يمكن القول بكون الكواكب اجراما فارية وذلك
صرح القاضي في تفسير قوله تعالى الامن حطفت الخطة فاتبه شهاب ثاقب
بان الشهاب ما يري كان كوكبا انقضى وما قبل انه بخار يصعد الي الاثير
مماثلة وموكة النار فيشتعل فتبين ان صح له بيان ذلك اذ ليس فيه ما يدل
على انه ينقض من الفلك ولا في قوله تعالى ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح

وجعلنا رجوما للشياطين فان كل من يتوكل على الجوال العالي فهو مصباح لاهل الارض
وزينة للسموات حيث انه يري كأنه على سطح الجود لا يبعد ان يصير الحادث الذي
هو البخار كما ذكر في بعض الاوقات رجما للشيطان يتصعد الي قرب القابض للسمع
وما زوي ان ذلك حدث بميلاد النبي صلى الله عليه وسلم ان صح فلان المراد كثرة وقوه
او مصيره وخورا واختلف في ان المرحوم هل ياتي به فبرج او يحترق به
لكن قد يصيب الصاعدمرة وقد لا يصيب كالموج لراكب السفينة ولذلك لا يتردد
عنه راسا ولا يقال ان الشيطان من النار فلا يحترق لانه ليس من النار
الصرف كما ان الانسان ليس من التراب الخالص مع ان النار القوية اذا استولت
على النار الضعيفة استهلكتها واما الاستكال في كلام العلامة بانوار الجان
وعرش الرحمن وامثالهما فغير وارد لان المراد هذا النور المشاهد لكل احد
هذا وقد حقق العلماء ان الخلق هو اليجاد بعد العدم لا مطلقا فخلق الشيء
ايجاد بعد ما كان معدوما لا مطلقا وهذا لا يقال ان صفات الله تعالى
مخلوقة لانها لم تسبق بالعدم وان كان التحقيق انها ممكنة بالذات اي في
حد ذاتها ممكنة فهي محتاجة الي الغير لان كل ممكن محتاج لا واجبه بالذات
اي بذاتها والالزم تعدد الواجب لذاته وذلك لا يجوز وهذا اعني كون
الخلق هو اليجاد بعد العدم لا مطلقا هي النكته الصحيحة لا مستأخرون من القول
بان القران الذي يؤمن جملة الصفات مخلوق وذلك لان خلق الشيء ايجاد
بعد عدمه والصفات ليس شيء منها مسبوقا بالعدم بل هي موجودة ازا
واحدة وان جاز ان يقال فيه وية سائر الصفات انه مخلوق وان الذات
خليقة وان الذات اوجدته ونحو ذلك من عبارات لكن بمعنى انه محتاج
الي الذات لا بمعنى انها اوجدته بعد ما كان معدوما لكنهم يتحاسنون على اطلاق
مثل هذه العبارات واستعمالها وان كانت صحيحة في نفسها وترويه الحو
في مثل ذلك سواء لاجوابا بدعة لكن ليس في ذلك وارد اية الشرع ولا استعمالا
فيه ولا محذور في تركه ولا ترك النقص له الا اذا الجاهل الضرورة الي بيان
الحال في ذلك كان تخشى توهم السائل عندنا ما هو محذور فلا يتمعون حينئذ
من الكلام فيه بل قد يكون واجبا فيصير البدعة واجبة والبدعة من اقسامها
الواجب وما يتعلق بذلك ان الامام الرازي قال في التفسير ان الذات

المقدسة كالمبدأ للصفات وقد يستلزم كظاها من انها ليست مبدأ بانها اذا لم
تكن مبدءا لم تكن الصفات ممكنة بل واجبة فيلزم تعدد الواجب وذلك لا يجوز
والجواب المتبادر من المبدء هو الموجد بعد العدم والصفات غير مسبوقة
بعدها بل موجودة الا انها مقتضى الذات ومحتاجة اليها ومتوقفة عليها
فكانت الذات بالنسبة اليها كالمبدأ لان المبدء يحتاج اليه وان لم تكن
مبدءا حقيقة لكونها غير مسبوقة بالعدم ومنهم من جعل النكته في الامتناع
من القول بان القرآن مخلوق انه يومهم معنى المفتري لان المخلوق يطلق
بمعنى المفتري ومنهم من جعلها خلاف ذلك وهذا تعلم ان ما ذهب اليه
الحائز بله من ان افعال الله تعالى قديمة غير معقول فان ايجاد زيد مثلا وجد
بعد ان لم يكن فما معنى كونه قدما قلعل مرادهم ان هناك صفة اخرى قديمة
زائدة على الصفات الثمانية وراة القدرة والارادة هي ان تلك الصفة الاخ
منشأ للافعال فاطلاق القدم على الافعال باعتبار منشأها القديم
وهو تلك الصفة الزائدة على الثمانية **وبما حققناه** ظهر محجة ذكرنا قاله القاصي
في تفسير قوله تعالى احسن كل شئ خلقه من سورة السجدة انه قرى بسكون لام
خلقه على البدل من كل به لا الاشتغال وقرانافه والكوفيون بفتح اللام على الوصف
قال فالشي على الاول يخص بمفصل وعلى الثاني بمتصل **قال مولانا سعدى**
افندي قال قيل لا نسلم ذلك فانه تعالى هو موجد الصفات الجليدة في ذاته
المقدسة بل موجد انه ايضا على ما زعم اكثر المتكلمين فما وجه الاحتياج الى
التخصيص وما المانع من الابقاء على عمومته قلنا لفظ الخلق فانه الاخراج من العدم
الى الوجود لا الابدان مطلقا وهذا كفر وامر قال بخلق القرآن وكذلك
صيغة احسن تدل على الاختيار على ما حققه الامام الغزالي في تهافت الفلاس
انتهى ولا يخفى ما في قول سعدى بل موجد انه ايضا على ما زعم اكثر المتكلمين
من الحنفا فانه صريح في ان هناك خلافا بين المتكلمين وكذا جعله المانع من
ذلك لفظ الخلق لا الابدان فان ظاهره انه يصح ان يوصف بانه اوجد الصفات
وذاته ايضا وهذا في غاية الحفا لا تترى ما ذكره المولى خسرو في حاشية القاصي
عند الكلام على قوله تعالى وهو على كل شئ قدير فان قيل ما فائدة افراد الممكن بالذكر
وكان يكفي ان يقال حال حدوثه قلنا كما اشار به الى صطامة تعالى فانها

ممكنة مع قدمها لكن كونها معدورات في غاية الاشكال لما تقر بان اثر الحفا لا يكون
الاحداثا ولذا اضطررنا الى القول بكونه تعالى موجبا بالذات في حق الصفات
كما ذكر في الكتب الكلامية انتهى هذا وقد يوجه كلام سعدى عاقلة انما قيل
الفناري في بحث الحد من حواشي المطول ونصه ان قلت فيلزم ان لا يكون الحفا
على الصفات القديمة هذا اذا استناد تلك الصفات الى الذات ليس بالاختيار
والالزام حدوثها على ما هو المشهور المقر في علم الكلام ولو سلم فليست من قبيل
الافعال **قلت** لما كانت الذات كافية في اقتضاء تلك الصفات جعلت
بمثلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلمنا اولان تلك الصفات مبدءا
للافعال الاختيارية والحد عليها باعتبار تلك الافعال فالموجود عليه فعل
اختياري في المال واما المصير الى ما ذهب اليه الامدي من جواز استناد
القديم الى المختار وتجوز ان يحد على تلك الصفات حقيقة بهذا الاعتبار
كما زعم الجبائي فما لا يفيد في هذا المقام اذ لا يفيد الفعلية كما عرفت في انه
لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كاعلمنا القدرة والاشتمال او تقدم
الشي على نفسه وذلك لان الاختيار يقتضي ان يكون مسبوقا بالارادة والحفا
ان الارادة فرع العلم والحياة وقال المولى خسرو ان الامدي يمنع اقتضاء سبق
الاختيار والحدوث لجواز كونه بالذات لا بالزمان لكنه مخالف للمذهب لان
لا نقول بالتقدم الذاتي ونفى الامدي استلزام الصدور بالاختيار من امرها
للحدوث ممنوع بناء على انه تجوز ان يثبت منه تعالى قصد مستمر الى وجود مستمر
وذلك لان قصده وارادته تعالى من الكمال بحيث لا يتخلف عنه المقصود
اصلا فاللازم تقدم القصد بالذات وانه لا يوجب الحدوث بعد ارادة
الواحد منا يتخلف عنها المراد لقصورها وعدم استلزامها اياه انتهى وقد
لخص في ذلك المحقق القفوي حيث قال في حذلقه وهذا لما شرطوا في المجهود
عليه ان يكون فعلا اختياريا استشكل لنا الله تعالى على ذاته المقدسة
والصفات الذاتية التي تحققت بغير اختيار كاعلم والقدرة والحياة والارادة
والصفات السلبية الازلية كعدم السرملة فانها تمنع ان تكون حاصلة
بالارادة والاختيار عند اهل السنة ايضا كما حقق في محله اما ما يتوقف
الارادة عليه كاعلم والحياة فظاهر واما ما لا يتوقف عليه الارادة فلما

اشتهر بينهم من ان المشوق بالارادة خادق والحادث لا يقوم بذاته واجب
عن ذلك باوجه منها ان الصفات مختارة له تعالى لا بمعنى التجاده لها بل
بمعنى ذاته اقتضت وجودها على ما هي عليه فنزلت منزلة افعال اختيارية
وقال في حواشي التلويح وتتمسك الخطائي في الجواب عن ذلك بما ذكره
الآمدي من ان منه وصفاته تعالى عندنا بالاختيار لا يستلزم حدوثها لانه
قصده تعالى لما كان في غاية القوة ونهاية الكمال جاز ان لا يتخلف عنه المقصود
المختار بل يكونان معا بالزمان مع تقدم الاختيار بالذات وفيه بحث
اذ لا يعبر فيما توقف عليه الفعل الاختياري كالعلل والقدرة والاتسلسل او
لزم تقدم الشيء على نفسه **وبقي الكلام** في قوله بل يوجد ذاته ايضا على ما زعم
اكثر المتكلمين وبيان ما ذكره علماء الكلام في شرح قولهم واجب الوجود
من ان معناه ان ذاته توجب وجوده **فان قلت** فكل هذا يلزم تقدم
الشيء على نفسه او كون الشيء موجودا مرتين لانه لما كانت الذات سببا ووجوب
للوجود كان متقدما للوجود عليه ضرورة وجود السبب على المسبب فان كان
الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل وان
كان الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر يلزم ان يكون الشيء موجودا مرتين
وهو باطل ايضا **قلت** ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده
وعدمه فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه مرتين وايضا يلزم التسلسل
على تقدير كون الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر لانه ان كان الوجود المتقدم
الذي هو غير الوجود المتأخر مقتضى الذات كان الذات متقدما على الوجود
وهذا الوجود غير الوجودين المتأخرين بالعرض فيحصل للذات وجود ثالث
وهذا الوجود الثالث ايضا ان كان مقتضى الذات متقدما عليه بالوجود
ويمكن تقريره الى اخر النهاية فيلزم التسلسل وهو ايضا باطل فافهم ولا تغفل
كذا قرره بعض ارباب الحاشي **وذكر المحقق** الدوايني في تحقيقه ما مضى ووجب
الوجود عند جمهور المتكلمين ان تكون الذات علة قائمة لوجوده وعند الفلاسفة
وظائفة من محقق المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا
خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل يمتزج من
الماهيات الموجودة في باوى النظر امرا يشترك الجميع فيه وبه يمتاز عن

المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يخص في تلك الممكنات بالاضافة الى
الماهية التي يمتزج منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان يكون
الممكنات بهذه الهيئة مستندا الى وجود يكون تخصيصه بسلب الوجود الى
غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته **فان قلت** ان اريد بالوجود المعنى
المشترك الابدائي فلا شك في انه ليس عين الواجب ولا عين سمي من الوجودات
وان اريد به معنى اخر اصطلاحا تسميه بالوجود فيكون النزاع لفظيا **قلت**
المراد به ما هو مبدا انتزاع هذا المفهوم الابدائي وهو في الواجب تعالى ذاته
بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل **فان قلت** على مذهب جمهور المتكلمين ايضا
لما كانت الذات علة للوجود تكون ذاته بذاته مبدا لانتزاع ذلك المفهوم
فلا يبقى نزاع بين الفريقين **قلت** القائلون بالعينية استدلووا ببطلان
هذا المذهب بان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان
الاجزاء فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على
اجزائها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدوران
كان مغايرا لانه نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود معين
على ان الابدية حاكمة بان الشيء لا يكون له الوجود واحد فكونه بذاته مبدا
لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير
من شبه انتهى كلام المحقق الدوايني وبه يتضح معنى قول سعدي المذكور
فتأمل فاستد ذكر ابن ابي شريف انه لا يقال انه تعالى يملك صفاته
الذاتية لان الملك يوهب الحدود وايضا المملوك غير المالك والصفات
الذاتية ليست غيرا كما انها ليست عينات وقد قال الجلال المحلي في قوله
الحمد لله ان جعلت اللام للملك حمل الحمد على حمد المخلوقين قال بعضهم ووجهه
ان حمده تعالى لا يوصف بانه يملكه وفيه تأمل اذ ليس هو من الصفات الذاتية
الا اذا حمل على حمده النفس فليتامل **بقي بحث** في جواز اطلاق لفظ واجب
الوجود عليه تعالى مع انه لم يرد في الكتاب والسنة **فقر** اشترط التوقيف في امثاله
تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع ان هذا الاطلاق شائع اللهم
الا ان يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير من هي له اذ المعنى واجب وجوده
كما في حسن الوجه فليس في محل النزاع وفيه نظره الحق ان اطلاق لفظ

واجب الوجود عليه تعالى بالاجماع وهو من الالهة الشرعية كذا في حوائج المواقف
للغنائرية وان عمل ان الخلق على ما قلناه من انه لا يجاد الى اخره لا يشك في قوله
تعالى ان الخلق ان جعل معنى الاجاد لم يستقم به اعدام الملكات او سائبة التحقيق
لا تكفي في حقيقة الاجاد وان جعل معنى الاحداث استقام لانه اعم من
الاجاد فيتصور به اعدام ما تقر به علم الكلام **وههنا بحثان احدهما**
ذكره ابن الهمام في المسيرة له ان الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات
قديمة زائدة على الصفات المتقدمة عند متاخر الحفنة اخذ الله من قول
ابن حنيفة كان الله تعالى طالفا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق
والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين على تنوعها سوى صفة القدرة باعتبار
تعلقها بمعلق خاص فالخلق هو القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والترزق
صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وذلك لانهم قائلون بان صفات
الافعال حاكمة لانها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حاكمة
في كلام ابن حنيفة ما يوافق كلام الاشعرية على ما قاله الطحاوي حيث قال
فكما كان تعالى بصفاته ازلها كذلك لا يزال عليها ابداً ليس منذ خلق الخلق
استفاد اسم الخالق ولا باحداث البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية
والحال انه لا مربوب موجود ومعنى الخالق والحال انه لا مخلوق موجود كما انه
محيي الموتي اسحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك اسحق الخالق قبل انشاائهم
ووجه ذلك انه تعالى على كل شيء قدير فمعنى الخالق في الازل قبل الخلق انه اسحق
هذا الاسم بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق فاسم الخالق والحال انه لا مخلوق
في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا عين ما يقوله الاشاعة **قال**
الشيخ ابن ابي شريف في شرح المسيرة واعلم ان اطلاق اسم الخالق بمعنى القادر
على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزق ونحوه واما
في قول ابن حنيفة كان طالفا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق فمن قبيل
اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في اصول الفقه **وقد**
وقع في البحر الزكش ان اطلاق الخالق والرازق ونحوهما يفتقد تعالى قبل
وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا ان صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما

حادثة انتهى بمقالة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الى اخره ممنوع عند الاشعرية
القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلازم كلامه طريق الماثير القليلين
بقدمها فان قيل لو كان مجازا لفتح فيه وقولنا ليس خالفاً الى مستحق
لا يقال **مسألة** قلنا استجانه والكلف عن اطلاقه ليس هو لغة بل
من جهة الشرع ادنا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه صفة
او جد المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل والتحقيق
ان الاطلاق الحقيقي هو اطلاق قولنا قادر على الخلق قادر على ايصال الرزق
واما اطلاق الخالق على القادر على الخلق قبل وجود الفعل وهو الخلق وكذا
اطلاق الرزاق على القادر على ايصال الرزق قبل ايصاله فيظهر ان الكلام
فيه كالكلام في تسمية الكلام في الازل خطاها حقيقة قبل وجود المخاطب
واسما عنه فيجري فيه الخلاف فيها فعلى الراعي ينبغي ان يسمى بذلك حقيقة
انتهى كلامه **ثم رآيت السيد** سال عما وجه به الكثاف اضافة مالك
ليوم الدين من ان اضافة مالك يجوز ان يكون المعنى ملك الامور يوم الدين
كقوله وفادي اصحاب الجنة وفادي اصحاب الاعراف **والدليل** عليه قراءة
ابن حنيفة ملك يوم الدين ويجوز ان تكون للاستمرار قال السيد فان قيل
ليس يوم الدين وما فيه مستمر في جميع الازمنة فكيف يتصور كونه مالكا على
الاستمرار اجيب بانه مالك للاشياء كلها ازلها وابدأ ولا يتغير بوجودها
وعدمها الا تعلق ملكه بها كما قيل في التكوين اي لانه لا يلزم من قدم التكوين
قدم المكون ولا من حدوث المكون حدوث التكوين قال ويجه عليه ان الماكي
حينئذ لا يحتاج الى ان يأول ويجعل من قبيل وفادي اي والمصنف قد اؤله
وجعله من قبيل وفادي ولو كان الجواب المذكور وهو قولكم بانه مالك الى
اخره مجازا لم يحتج المصنف الى التاويل وجعله من قبيل وفادي وهذا التاويل
والجعل يدل على ان الجواب غير صحيح قال وقد تجاب بان معنى الاستمرار هو البقاء
من غير ان يعتبر معه الحدوث في احد الازمنة وذلك ممكن في المستقبل كانه
قبل بوثاب الملكية في يوم الدين واذا المرئيت به في مفهوم الحدوث لا يعمل الانتفا
مستائمة الفعل ويدفعه ان الاستمرار صريح في الدوام فالاولي ان يقال
ان يوما لدين لتحقيق وقوعه وبقائه ابدأ جعل كانه متحقق مستمر لانه لم

يصرح بذلك اعتمادا على ما ذكره من التاويل في الماضي وهو ان يجعل المستقبل المحقق
الواقع كالماضي الواقع في اللغة فيحققه فيستعمل فيه اسم الفاعل على انه ماضي
او غاي وان كان مستقبلا حقيقة او ظاهرا من قوله اجيب بانه مالك الاشياء
كلها ازل ولا وانما لا استمرار الادعاء لا الاستمرار الحقيقي لان مالك الاشياء
يوم الدين لم يوجد في الماضي لكن لتحقيق وقوعه كانه موجود فيه فهو مستمر بالادعاء
فليراجع الايات وكلام الوالد في تحقيق اسم الفاعل وكلام الايات الظاهر
وغيرها وكلام البحر الزكوي **المبحث الثاني** قال علماء الكلام فان قيل
اخبر الله تعالى عن امور ماضية كقوله تعالى وجاء اخوة يوسف انا ارسلنا نوحا
انا انزلناه في ليلة القدر وهذا انما يصح ان لو كان الخبر عنه سابقا للخبر
فلو كان هذا الخبر موجودا في الازل لكان الازل مستبوقا بغيره وهو محال
ولو لم يكن الخبر عنه سابقا للخبر كان كاذبا قلنا اخبر الله تعالى لا يتعلق
بالزمان لانه ازل والخبر عنه متعلق بالزمان والتعبير بالخبر عنه لا على
الاخبار الازل وهذا كما انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيخلق العالم
ثم لما خلقه فيما يزال كان عالما بانه قد خلقه والتعبير بالمعلوم لا على العلم
عنده ولا على الذات فكذا هذا انتهى **وقال** مولانا سعد في حواشي سورة الانعام
عند قوله تعالى لا يعلمها الا هو **قال** مولانا العلامة وقبل وفيه دلالة على
علمه بالاشياء قبل وقوعه ويرد عليه ان علمه تعالى ليس بزمني فلا قبلية بينه
وبين الاشياء الواقعة في الزمان انتهى **قال** مولانا سعد في لاشك في
تقدم ذاته وعلمه بالمصنوعات غايته ان ذلك التقدم ليس بزمني بل ينوع
من التقديم كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض على ما حقق في موضعه ثم
هذا السؤال المتقدم هو التاسع من ادلة المعتزلة على حدوث القرآن المذكورة
في المواقف وعبارته التاسعة انه تعالى اخبر بلفظ الماضي في نحو انا ارسلناه
انا ارسلناه ولا شك انه لا انزال ولا ارسلان في الازل فلو كان كلامه قديما
لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى
الازل وقد اجاب عنه وعن بآية الادلة العشرة الذي تاسعها هذا
وسايعها ان القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه
لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة

بذاته تعالى حيث قال والجواب عن الوجوه العشرة بانها تدل على حدوث اللفظ
كما لا يخفى على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما مر تحقيقه انتهى وقال القاضي
في تفسير قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية والمعتزلة على حدوث ان
كان التغيير والتفاوت من لوازمه **واجيب** بانها من عوارض الالزام المطلقة
بالمعنى القاهر بالذات القدير انتهى وقد سلك القاضي ايضا هذا المسلك
في تفسيره فقال اجبت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه
لاستدعائه سابقة مخبر عنه **واجيب** بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم
حدوث الكلام كما في العلم انتهى قال الحارثي وفي قوله بانه مقتضى التعلق
اي استدعائه سابقة مخبر عنه مقتضى التعلق اي تعلق المعنى النفسي بالشيء المخبر
عنه بمقتضى السابقة اي سبق مخبر عنه فيكون التعلق كادئا وخدوئا والتعلق
لا يستلزم حدوث الكلام الذي هو المعنى **واعلم** ان اقوي شبه المعتزلة على
حدوث الكلام وجهان احدهما ان الطلب عن المعدوم محال فلا بد ان يكون
الطلب طلبا عن الموجود فلا يكون في الازل طلب عن المكلفين فيكون معاني
الادامروا النواهي كادئة بحدوث المأمورين واجاب عنه الغزالي بانه ليس
من شرط الامران يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته
قبل وجود المأمور واذا وجد كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجديد طلب
واقضائه آخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم على
تقدير وجوده فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وكذا قال
صاحب المواقف واعترض عليه الشريف العلامة بان ما يجده الواحد من اياته باطنه
هذا العزم على الطلب وتخييله وهو ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك
في كونه سفها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدوون من يطلب منه محال
انتهى فعلى هذا يكون المعنى القدير ليس بنفس الطلب بل شيء يتفرع عليه الطلب
كما قال الغزالي في انا ارسلناه ان المعنى القدير موجود اثباتا رسال نوح
واما الماضي فامر حادث وههنا انكاث يطول الكلام بذكرها والدليل الثاني
من شبه المعتزلة ان الاخبار عن الاشياء بصيغة الماضي كما انا ارسلنا نوحا
يدل على تقدم وقوع مخبر عنه على الحكم والاخبار عنه بالزمان وهذا يدل
على حدوث الكلام اذ الشيء المتأخر عن آخر الزمان حادث **واجاب** عنه الامام

الغزالي في قوله انما العقائد بانها تقوم بذات الله تعالى عن ارسال نوح
معنى منه قبل ارساله انا نوسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف
باختلاف الاحوال **قوله** هذا يدل على ان الكلام القديم ليس معنى انا ارسلنا
بمعنى بل القديم اثبات ارسال نوح في زمانه مخصوص وهذا لا يتغير في ذاته
واما المتغير صفات ذلك الزمان فقد كان مستقلا قبل وقوعه وبعد وقوعه
صار ماضيا لكن معنى انا ارسلنا هو اثبات ارساله في الزمان الماضي وكونه
في الزمان الماضي امر حادث اذ لم يتصف به ثم انصف وعلم من كلام الامام
الغزالي ان هذا القول لا يقع في كون الكلام النفسي قدما **قوله** اذا تقررت
ما قلناه لك ظهران قول القاضي البيضاوي في الجواب انه مقتضى التعلق بالزمان
ليس له وجه ظاهر وغايته ان يجعل ما قاله الغزالي انتهى كلام المحارروني
والعصام في حواشي العقائد كلام في ذلك فراجعه **وقال** الحق المتقاربان
في شرح المقاصد وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسر جدا
وكذا المتصنع القول بان المتصف بالمعنى غيره اللفظ الحادث دون المعنى
القديم **وقال** المحولي خسروية حاشيته على التلويح في قول التلويح عبارة في ذلك
المعنى القديم مانعه ليس معنى كونه عبارة عنه انه عينه ولا انه ذال عليه
بالوضع لان المدلول الوضعي هو المعاني الوضعية الحادثة بل معناه انه ذال
عليه عقلا لانه لا اثر في مبتدئه فان التعلق بالظاهر في الانسان كما يدل
على مبتدئه له بغير العلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تعالى تقدم
يدل الكلام اللفظي على مبتدئه له بغير ارسالها **انتهى وقوله** تعالى
الانسان قارئة الشافية وشرحها وزنه فعلا باصالة العزة لانه
من الانس يضم العزة وقبل وزنه افعان بزيادة العزة واصالة العزة اليها
وحذفها لانه من نسي لحي انيسيان بالتصغير بوزن افعلان **قوله** الماروي
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه انما جي انسا فالا لانه عهد اليه فني كما
قال تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فني **وقري** وايضا من حيث افان
الناسي اي ادم **ولقوله** اي تمام
لا تنسين تلك العهد فاعنا سميت انسا فالا لانه فاني
فوزنه مكبرا افعان ومقصرا افعلان لانهم صغروا على انيسيان وهو

الحامل لهما على ان اصله انيسيان حذفت الياء على غير قياس والواجب الاول
لحي انس بكسر الهمزة وسكون النون وانس بفتحها وانيس بفتح الهمزة واناس
بضمها في معنى الانسان ولانه لا يوافق نسي لفظا اذ ليس فيه ياء لا معنى
اذ ليس فيه دلالة على انيسان فوزنه فعلا وزنه مصدغ انيسيان
ومثاقا له الثاني فاسد لانه يقتضي الاعلال بحذف اللام في الافراد وهو
ظاهر في الجمع اذ اقلت اناسي لانه ياء الاخيرة مبدلة من النون واصلة
اناسين والياء قبلها زائدة وليست بلام الفعل اذ لا يقع بعد الف الجمع
ثلاثة احرف بغير هاء التانيث الا واوسطها حرف مد زائد كصا **قوله** الماروي
عن ابن عباس لم يثبت واثباته لا يحجج بشعره انتهى فقوله وفي الجمع الخ
هذا مذهب سيويوه ونظم بظري في جمع ضربان قال الجوهر في الظربان مثل
القرطبان وويبة كالهرة منقح الريح تزعم العرب انها تقوى ثوب احدهم
اذ اصادها فلا تذهب راحته حتى يبلى الثوب **وقال** حسن الفخاري
في حاشية الطول والافاسي جمع انسان العين وهو المثال الذي يري في سواه
واصله اناسين قلبت النون ياء على خلاف القياس وقال القاضي قري
واناسي بحذف الياء يعني يا افاعيل كما يقال افاعم وانا عيم وبي جمع انسي
قال ابن كمال الوزير على القياس ككري وكراسي ورده سعدى افندي بان
القياس فيما فيه بالنسبة ان يجمع على فعال الله كازارقه ومهاكبه في ازرية
واهلبي نعم اذا لم تكن للنسبة يجمع على فعال ككري وكراسي ويبعد ان يقال
الياء في انسي ليست للنسبة انتهى **هذا** ولفظ الانسان يشمل الانثى
ولهذا كان اخذه في تعريف النبي اولى من اخذ الذكور ليشمل نبوة من قبل نبوته
من الاناث نعم قد تسمى الانثى بالذكور ويفرق بين مذكوره وانثاء بالتا
فيقال انثاء للذكر وانثاء للانثى لكن المقام هنا يقتضي الحمل على العموم
هذا ولفظ الانسان مفعول به عند الجمهور ومثله قوله خلق الله السموات
وقوله صلبت الظهور وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات خلا
لابن هشام فيها وقد ذهب الشيخ عبد القادر الجوهري والعلامة الزنجيري
وابو عمرو بن الحجاب الى ان ذلك مفعول مطلق وصوبه ابن هشام في المعنى
ووجه بان المفعول به ما كان موجودا قبل الفعل الذي علم فيه ثم وقع الفعل

به فعلا والمفعول المطلق ما كان الفعل العاقل فيه هو فعل التجادة وان كان
ذاتا لان الله تعالى موجود لا فقال وللذوات جميعا وسبقه لذلك عبد القادر
فقال في اسرار البلاغة اذا قلنا خلق الله تعالى العالم فالعالم ليس مفعولا
به بل مفعول مطلق لان المفعول به هو الذي كان موجودا فا وجد الفاعل فيه
شيئا كقولك ضربت زيدا فان زيدا كان موجودا وانت فعلت به الضرب
والمفعول المطلق هو الذي لم يكن موجودا فحصل بذلك والعالم لم يكن موجودا
بل كان عدما محضنا والله تعالى وجوده وخصه من العدم فكان العالم المفعول
المطلق وهو المصدر ولم يكن مفعولا به انتهى واجمع الجمهور ان المفعول به ان العالم
مفعول به لا مفعول مطلق بامور ولها انما قد نعلم العالم وان كنا لانعلم
انه مخلوق لله الا بدليل منفصل والمعلوم مغاير للجهول فانه كونه الله تعالى خالقا
للعالم غير ذوات العالم فيكون مفعولا به وثانيها ان نصف الله تعالى بالخالق
فلو كان خلق العالم نفس العالم لزم ان يكون الله تعالى موصوفا بالعالم كما ان
موصوف بخالقية العالم **لَوْ** ثانيا لهما ان نقول العالم ممكن فلم يوجد لان الله
تعالى اوجدته واحدة وابدية فلو كان التجادة العالم واحدة نفس العالم لكان
قولنا العالم وجد لان الله تعالى اوجدته جازيا مجزئ قولنا العالم وجد لانه
وجد فيكون ذلك تعيلا للشيء بنفسه ويرجع حاصلة الى ان العالم وجد
لنفسه وذلك نفي للمصانع قاله الفخر الرازي في شرح المفصل وحيد فهو مفعول
به لا مفعول مطلق وقال المحقق التفتازاني في حواشي الكشاف ولنا كلام في
مثل صمت يوم الجمعة او شهر رمضان او نحو ذلك هل هو مفعول به او ظرف والظاهر
الظرفية وان ثلاثة ايام في قوله نضيام ثلاثة ايام في الحج **منسوب** المحلل لانه
عند عدم الاصناف يكون منصوبا وان كان بتقديرية انتهى **وهنا بحث**
شريف وهو ان المحقق التفتازاني ذكر في شرحه على التسمية ان فصل كل شيء اذا
اختص بحقيقته كالحساس للحيوان بالنسبة الى الجسم انما كان ممايزا عما عداه
مما يشاركه في الوجود وان لم يكن محتصا بالجنس كالناطق للانسان عند من يحمله
مقولا بما غير الحيوان كالملائكة مثلا فهو يميز الانسان عن جميع ما يشاركه
في الجنس عن الحيوانية لانه جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يميزه عن الملائكة
انتهى ونقتضاه امران احدهما ان الحيوان لا يطلق على الملائكة وفيه كلام

ستمسغه وكذلك اطلاق لفظ الدابة عليهم والامرا الثاني ان الناطق يطلق
على الملائكة وفيه توقف فقد صرح شيخ الاسلام زكريا الانصاري في شرح
ادب البحث بما نصه واللازم في الملازمة الكلية قد يكون اعم منه الملزوم
فيلزم من وجود الملزوم وجوده ولا يلزم من انتفائه انتفائه ويلزم من انتفاء
اللازم انتفاء الملزوم وقد يكون مساويا له فيلزم من وجوده كل منهما وانتفاء
وجود الاخر وانتفائه نحو ان كان هذا افسافا فهو ناطق ولا عبوة بنطق
الملك والجن والبيت لما قالوا من ان المراد بالناطق هنا ما يجري على الجنان
لا على اللسان وليس للملك والجان جنان ولا يجري على جنان انتهى وقال
القاضي في تفسير سورة البقرة عند الكلام على قوله تعالى **وجعل لكم السمع الابصار**
والافئدة خصوصا قال شيخ الاسلام في الحاشية قوله خصوصا راجع للافئدة
فهذا تصريح منه باختصاص الفؤاد بالانسان ايضا وعند بعض الروايات
المحقق التفتازاني في شرح التسمية من شمول الناطق للهو الملك فتأمل اذا علمت
ذلك فنقول الدابة لغة ما يذب على الارض وكان المراد بالذب على الارض
مطلق الانتقال عليها حتى يشمل الرصف كما في الحية، ويذل عليه قوله تعالى
والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه، وما يذب ما من شانه ان يذب
فيشمل ما لم يذب مطلقا وقد سبق لما الفهم من على الارض على وجه الارض
وبه عتبر العنق فخرج ما يذب بطنها وما تحتها كالثور الحامل لها ومن الارض
خروج غيرها كالسماء ولا يبعد ان يكون خروج ذلك غير مراد لان التقيد
بالارض لان الذب عليها او مع المشاهدة وعبرة القاموس والدابة
مادب من الحيوان انتهى فلم يقيده بالارض وقد ذكر صاحب الكشاف في تفسير
سورة حمعسق هذا الكلام على قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض
وما ثبت فيها من دابة مما نصه فان قلت لم جاز فيها من دابة والدواب
في الارض قلت يجوز ان ينسب الشيء الى جميع المذكور وان كان ملتبسا
ببعضه كما يقال بنوا تميم فيها شاعر وانما يؤخذ من الخادم اوصيلة من
ضالهم وينو فعلان فعلا كذا وانما فعله واحد منهم ومنه تخرج منها اللولو
والمرجان ويجوز ان يكون للملائكة عليهم السلام مشي مع الطيور فيوصفوا
بالدبيب كما يوصف به الاناسي ولا يبعد ان يخلق في السموات حيوانات يمشون

فيهما من الانسان على الارض سبحانه الذي خلق ما يعلم وما لا يعلم من اصناف
الخلق انتهى كلام الكشاف وفيه التفرع باطلاق لفظ الدابة على الملك بناء على
بعض الاحوية المذكورة وعليه خرج المحقق الفتازاني قوله تعالى وما اتزل
السم من السماء من ماء فاجبي به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة حيث
قال ان من بقوله تعالى من كل دابة تعيينية بالنظر الى ما يطلع من الافراد المقدرة
الثابتة بعلم الله تعالى بل الى ما يزعم المصنف من ان في السماء ايضا دواب كما
ذكره في جمسوق انتهى **وبذلك تعلم** خطا من خطأ بعض فضلاء الروم
في رسالة له قار فيها والصدادة بما خبر من دب وخشي بفتح الشين حيث لم
زعم ان هذا خطا من وجهين احدهما ذكره في هذا المقام فانه منسئ الدابة ولا
يليق وصفه صلى الله عليه وسلم بذلك والثاني ان قوله خشي بفتح الشين
علا لفظ وصوله خشي بكسر الشين وكانه التمس عليه لفظ الدابة بلفظ
الفعل اعني دب فان الدبيب هو الحركة الجسمانية سواء كان في الارض او في
السماء نص عليه القاضى في تفسير قوله تعالى والله سبحانه في السموات وما
في الارض من دابة من سور النحل وقد اختلف كلام القاضى في اطلاق
لفظ الدابة على ما في السماء مع تسليمه عموم شموله لما في الارض فقال في تفسير
سورة النحل ضد كلامه على الآية المذكورة قوله من دابة ببيان لما لان الدبيب
هي الحركة الجسمانية سواء كانت في ارض او سما والملك عطف على المبتين به
عطف جبريل على الملائكة للتعليم او عطف المجرات على الجسمانية وبه اجمع من قال
ان الملائكة ارواح مجردة او ببيان لما في الارض والملائكة تكرر لما في السموات
وتبين له اجلا لا وتعلما انتهى فانظر كلامه حيث صرح بان الدابة تشمل
الملائكة ولكن ظاهرا في ذلك في سورة شوري حيث قال في تفسير قوله تعالى
ومن اياته خلق السموات والارض وما بث فيها من دابة فقال قوله من دابة
اي من حي على اطلاق اسم السبب على المسبب او بما يذب على الارض ومن يكون في
احدا السئين يصدق عليه انه فيها في الجملة وقد اختلف في ذلك القاضى من
حيث انه خشي الدابة بما في الارض خلا لما في الكشاف قال مولانا سعدى
افندي قول القاضى على اطلاق اسم السبب فان قلت لا سببية بين الحي والدابة
حيث يصحنا ذكره قلت مراده السببية بين ما اخذ اشتقاقها يعني انه اطلق الدبيب

مما

واريد الحياة بعلاقة السببية ثم اشتق منها الدابة والحي وقد اهل القاضى ذكر
ما جوزه الزحشري من انه يكون مع الملائكة منسئ مع الطير ان ضومضوا بالدبيب
او بخلق الله تعالى في السموات حيوانا منسئ فيها البعد عن الافهام وكونه بياخلاف
العرف العام والافهامى ان يكون اية اذ كان معلوما ظاهرا مكشوفاً انتهى
كلامه **واما الجواب** عن لفظ خشي بفتح الشين فانه جائز في لغة طي قاله
في الثابتة انهم يقولون في باب بى بى بى بى فيقولون المياه المفتوحة في
المرضى القابعد فتح ما قبلها للضعيف وكذا في الجبول نحو دعى وبني يقولون فيه
دعا وبنا **ومنه قول شاعرهم الحماسي**
نستوقد النبل بالحيف ونضطأ ونفوسا بقت على الكرم
جعل خروج النار من الحجر عند صدمة النبل استيقاداً اي تبعدها بها في
الرمية من اعلى الجبل حتى تصل الى حنيفه فتخرج النار منه لشدة رمينا
ونصيدها نفوسا مبنية على الكرم اي تقتل الرؤسا انتهى **هذا** و ذكر
الامام الرازي في تفسير سورة الانعام ما يصرح بعموم الدابة لغة لكل حيوان
سواء كان في الارض او في غيرهما وعموم الحيوان للملائكة وغير صاحب
قال في تفسير قوله تعالى وما من دابة في الارض الا ان يكون حيث
يدب او تحيط بطير ثم اورد من الحيوانات ما لا يدخل في هذين القسمين مثل
حيات البحر وناثر ما يسبح في الماء ويعيش فيه قال والجواب انه لا يبعد
ان توصف بانها دابة من حيث انها تدب في الماء كالطير لانها تسبح في الماء
كما ان الطير يسبح في الهواء الا ان وصفها بالدبيب اقرب من وصفها الى اللغة
بالطيران الى ان قال ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الارض قال
والجواب من وجهين الاول انه خص ما في الارض بالذكر ووجه الثاني
احتجاجا بالظاهر لان ما في السماء وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني
ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه
الحيوانات فلو كان اظهر المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله تعالى اظهرها
وهذا المقصود انما يتم بدكر من كان ادون مرتبة من الانسان لانه كرم كان
اعلا حاله منه فلمذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض انتهى كلام الامام
وقال في تفسير سورة النور عند الكلام على قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء

مع ان كثير من الحيوانات غير مخلوق من الماء اما الملائكة فهم اعظم الحيوانات
فهم مخلوقون من النور واما الجن فهم مخلوقون من النار الى اخره فانظر
ما افصح كلامه من ثبوت الدابة والحيوان للملك والجن وهذا مخالف لما
نقدم عن التفتازاني حيث ذكر في شرحه للتسمية وفي القاموس الحيوان بحركة
جنس الجي وهو يشمل الجن والملائكة فلعل كلام التفتازاني محمول على متعارف اهل
المنطق وما تقدم على مصطلح اهل اللغة فليراجع هذا وقد ذكر السيد في
حواشي حكمة العين ان النطق داخل في حقيقة الانسان والصحاح خارج عنها
اذ الانسان الموجود الخارج المحسوس مركب من البدن اي الجسم المتحرك بالازادة
ومن الصورة النوعية الفاضلة على المادة واما قلنا الانسان المحسوس اذ
الانسان الحقيقي المشار اليه بقوله انا هو النفس والبدن مبدء الحيوان اي
الحيوان بوضوئها اعتباري اذ اخذ بشرط لا شيء اي الحيوان فقط يكون غير محمول
على الانسان واذا اخذ من غير تعرض لشيء يكون محمولا في هذا المعنى هو مبدء الجمول
وكذا الصورة النوعية امرتهم وله لازم هو النطق ويغتر عنها باعتبار ذلك
المعبر الناطق وهو مأخوذ باعتباري فاذا اخذ بشرط لا شيء اي الناطق فقط يكون
غير محمول على الانسان وان اخذ بشرط شيء يكون محمولا فالناطق بالمعنى الاول
مبدء للنطق بالمعنى الثاني تفعل ما ذكرنا ان مبدء الناطق هو الصورة النوعية
داخل ومبدء الصالح خارج وقد ذكرنا القاضى في تفسير قوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا بسبيل الله الاية مانصة والاية تدل على الانسان غير الهيكل
المحسوس بل بوجوه يدرى بذاته لا يفنى بحراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه
وقال له والتداوة ثم قال في تفسير قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل بسبيل الله
امواتا بل احياء ولكن لا تشعرون وفيها دلالة على ان الارواح جواهر قائمة
بانفسها مغايرة لما يحس من البدن تبقى بعد الموت ذراكة وعليه جمهور الصحاح
والتابعين وبه نطق الايات والسنن انتهى **واقول** بين ما ذكره في
تفسيره من دلالة هذه الايات على ان الارواح جواهر قائمة بانفسها الخ
وبين ما قاله في الطوالع شاف وعبارته واعلم ان هذه النصوص تدل
على المغايرة بينها وبين البدن لا بما تجردها وما ذكره في التفسير نسبة في
الطوالع للحكما ولجنة الاسلام الغزالي قال ويدل عليه العقل والفكر والظواهر

منه الميل الى مذهب الحكماء لكن اختار المحقق الشريف في شرح المواضع خلافه
فقال حيث قال صاحب المواقف المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية
مجردة واما تعلقيها بالبدن تعلق التدبير والنصرف هذا مذهب الفلاسفة
المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين القرا
والراغب وجميع من الصوفية المتطهين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من في
المجرات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا ولا يبعد ان يقال البضاوي
لم يقل انها مجردة بل قال ان الارواح جواهر قائمة بانفسها واما انها هل هي
مجردة كما ذهب اليه الحكماء والصوفية وبعض المتكلمين او هي اجسام نورانية
تسري في البدن وتنفرد فلا تعب في كلامه كما لا دلالة على تعيين شيء
من صدين الاحتمالين في الاية كما لا يخفى على ذوي الدراية والظاهر من
قوله جواهر قائمة ومن تقرر كلامه في الطوالع الميل الى القول بالجدولة
قال في تفسير سورة الحجر عند تفسير قوله تعالى فاذا سويته عدت خلقته
وهيئة النسخ الروح فيه ونفخت فيه من روحي حتى جري اثاره في تجاوبها
اعضاءه حتى واسل النسخ اجزاء الروح في تجويف جسم اخر ولما كان الروح
يتعلق اولابا بخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية
فسري حاملا لها في تجاوبها السرايين الى اعماق البدن جعل تعليقه
بالبدن نفخا واما في الروح الى نفسه كما في سورة النساء قال الفصل
المحارروني عند قوله جعل تعليقه بالبدن نفخا اي الروح فالروح عند جمهور
المتكلمين جسم لطيف متشابك للجسم المحسوس حرى الله تعالى عاقته
باستمرار حياة الجسد مادام متشابكا له فاذا افارقه تعقب الموت الحياة
هذا وقد ذهب الامام الرازي الى ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه
البنية المخصوصة والهيكل المحسوس لان اجزاء ابدان النور والذبول والزياد
والنقصان والاستكمال والذوبان والاشك ان الانسان من حيث هو
هو امر باق من اول العمر الى اخره والبنية مغايرة للمبتدل فثبت ان الانسان
مغاير لهذا البدن المحسوس فالشارح اليه عند كل احد بقوله انا واجب ان
يكون مغايرا لهذا الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل
احد بقوله انا اي شيء هو الاقوال فيه كثيرة الا ان اسد صاحبها

انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سويون النار في الفم والذوق
في السموم وما الوردي الوردي ثم المحققون منهم قالوا ان الاجسام التي هي
باقية من اول الغزالي اخره اجسام مخالفة بالمادية والحقيقة للاجسام
التي منها استلقت هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها
نورية لذاتها فان خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل
سويون النار في الفم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح بحركته
ثم ان هذا الهيكل في الزوال والتحلل والتبدل فاذ اضم هذا القلب
انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورية الى عالم السموات والقدس
والطهارة ان كانت من زمرة السعداء او الى الجحيم وعالم الافان ان كانت
من زمرة الاسقياء انتهى **قال** مولانا ابن كمال الوزير واذ اتخفت ذلك
وقفت على بطلان الاستدلال لتحلل البدن واجزائه على ان وراء هذا البدن
امر مجهود هو الانسان في الحقيقة وهو الذي يشيرا اليه كل احد بقوله انا
لما عرفت ان الثابت به ان حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل المحسوس
ولا يلزم منه ان يكون مجرد الجوان ان يكون جسما لطيفا على الوجه الذي
ذكره الامام وعلى فساد ما قيل ان كون المثار له باننا غير البدن واجزائه
باطل باتفاق العقلاء فرية بلا مبرية ودعوى البهائية باطل بالبدية
وان اراد مطلق البدن واجزائه فكلما لا يناسب المقام وقال الامام
القرطبي في المذكرة بعد ما ذكر الاحاديث الدالة على ان الروح جسم تام
يا اخي وفقك الله تعالى في هذا الحديث وما قبله من الاحاديث برشدك الى ان
النفوس والروح شي واحد وانما جسم لطيف متشابه للاجسام المحسوسة كجسد
ويخرج وفي الكفاية يرفع ويدرج وبه الى السماء يروح لا يموت ولا يفنى وبما
له اول وليس له اخر وهو بعينين ويدين وهذه صفة الاجسام لا صفة الاعراض
وقد اختلف الناس في الروح اختلافات كثيرة الصحيح ما قيل فيه ما ذكرناه وهو
مذهب اهل السنة وبهذا يتضح لك ان ما قاله ابن كمال من انك حيوان
تجسمك التكيف فالجسد هو الهيكل المحسوس المركب من العناصر الاربعة وتلك
تجسمك اللطيف فذلك بالروح الذي يقبضه ملك الموت اذ اجاء الاجل
انسان مجروره النظيف قتل النفس المجردة التي يتوفاه الله تعالى عند

مفارقة الدنيا انتهى منظور فيه اما اول افلاان نزاع الفريقين مبنى على ان
الذي يعبر عنه باناسوي الروح الحيواني المتولد من البخار يقال له الروح
وهو الجسم اللطيف المتشابه عند اهل السنة ويقال له النفس الناطقة
وهو الجوهر المجرد عند الحكماء وبعض المتكلمين على ما مر فتردروا ثانيا فلان فيه
تخليط المذهبين لان الحكماء من الفلاسفة والاشراقية الذين اثبتوا
النفوس الناطقة يقولون حامل القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيواني
وهو جوهر لطيف بخاري يتولد من الاخلاط ينبعث من القوي لا يسر من القلب
فهو مبطية تصرفات النفس الناطقة ويسمى الروح الحيواني كونه واسطة بين
الحياة الى البدن من النفس ولاشتراك الحيوانات فيه كذا حقه الدواني
في شرح الهيكل وقال الامام القرطبي وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى
فهو ملحد وبه يظهر ان ما قاله المولى سعدي افندي في خواشي القاضي في الرد
على مولانا ابن كمال الوزير حيث قال في تفسير قوله تعالى كما بدأنا اول خلق عبده
الذي يظهر لي ان الخلق بمعنى المخلوق وتفسيره بالاول لاخراج المخلوق الثاني
وهو الروح عن متناول الكلام لانه في اعادة البدن لقوله تعالى ثم انا انشاه
خلفا اخره بقوله قلت انت خير بان الاهتمام باخراج الروح عن متناول
الكلام يوم ان لا يعاد وذلك باطل بل لا وجه له فانها تقف ايضا انتهى
فقد غفل عما اسلفناه من التحقيق ووجه الاهتمام ان استبعاد ما وقع
في اعادة اجزاء البدن لا في اعادة الروح فتأمله وقوله فانها تقف برده
قول القرطبي السابق ان من يقول ان الروح يموت ويفنى ملحد وسيا في كلام
السبكي فيه هذا وما تقدم نقله عن تفسير القاضي وغيره من ان الانسان
هو الروح دون البدن لا يناسبه قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله
من طين فان الروح من الابداعيات الطائفة بكن من غير زيادة وتولد
من اصل كاعضاء جسده كما ذكره القاضي في تفسير قوله تعالى قل الروح من
امر ربي وقد اول بعضهم ما نسب للغزالي من القول بان الانسان هو الروح
بان المراد منه ان المخاطب والمطالب لما كان هو الروح وهو المدرك للبدن
كان هو الاول في عنده بهذه التسمية ولهذا قال في كيميا السعادة ان
الانسان من عالم الخلق من جانب ومن عالم الامر من جانب فكل شئ يجوز عليه
المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق وليس للقلب اي الروح المجرد

مساحة ولا مقدار ولهذا لا يقبل القسمة ولوقبل القسمة فكان من عالم الخلق ثم
قال ان الروح اصل ابن ادم وان قلب ابن ادم تبع له فلهذا زعة للغزالي في
ان سمي الروح والبدن الذي هو الهما وقد قال ايضا في معارج السالكين الانسان
حيوان فاطق منتصب القامة قال وهذا الحديث اول نفسه وجمته بضرورة
الفصل بينه وبين الاشخاص الحية والافقولا حيوان فاطق يتناول نفسه ثم انه
ينقسم الى نفس وروح وجسم فالجسم هو المولود من المواد والعناصر والروح هو
الجاري في العروق والنوارب والشريبات وفسرها بالحرارة الغريزية قال
والنفس الجوهر القاهر بنفسه الذي ليس بموضع ولا يحمل شيئا انتهى وقد يطلق
الانسان على البدن وحده كما قيل فيه اطلاق على النفس الاله ايضا وانما خالفه
قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين من خلق الانسان من
سلالة من طين فقد استدل به القائلون بجسمية الروح ومن اكثر المتكلمين كلامهم
وقد استدل القائلون بالتجرد كما في الطوالع بايات منها انه يقال لما بين
كيفية تكون البدن ذكر ما يعجز عنه من الاطوار ثم قال ثم انشأناه خلقا آخر
وعني به الروح فدل على ان الروح غير البدن المخلوق في الاصل من سلالة من
طين فالمدكور في اية الخلق من السلالة الجسد مع ما اشتمل عليه من الروح الحيوان
فقد قال تعالى في ادم ابي البشر عليه السلام واذ قال رب له الملائكة ابي خالق بشرنا
من صلصال من حماء مسنونه فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فهذا ظاهر في تفصيل
العمل في الخلق من السلالة فان ذلك للبدن المذكور ولهذا قال الامام شهاب الدين
السهروردي في كتابه شيوخ الفتوح في ذكر الروح انه تعالى اصطفى جسما ادم
عليه السلام واتخذ مصدر السره الاكبر في جعله الخليفة في الارض ابي المشار
اليه بقوله تعالى ابي جاعل في الارض خليفة فخير الاجزاء الارضية الجسمية
اربعة مساحا قلبه ايدي القدرة لا يداع اشرار وعلم ادم الاسماء كلها ثم
صقله امرأة وجوده بالتسوية ثم نفخ فيه من روحه فاستعدت جد اول اجزائه
وابعاضه لجريان عدد حركات الصفات ضارعة واعية وبصره فاطرا ولسانه
فاطفا ويده باطشة وقدمه ساعية وقلبه مزينة ينشأ منه القدرة انتهى
وبالجسمة فالظواهر لا تغيب القاطع وتقبل التاويل ولهذا كانت المسئلة
طنية **هذا** واكثر المتكلمين على ان الروح جسم لا جوهر مجرد لقوله تعالى
فادخلني في عبادي وادخلي جنتي والتجرد يتأنيه وكذا ما ورد من ان ارواح

بعض المؤمنين في اجواف طيور خضر ترتفع في الجنة وقاوي في قناديل معلقة تحت
العرش وارواح الكفار في مجيع وان كان ذلك مأولا بما ورد في ارجاء الجليل
والشامخ ومن اصل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما
ولهذا ايضا ظواهر والمسئلة ايضا طنية انتهى وحيث قلنا بان الارواح
جواهر غير متجيزة فلا يتأني ذلك ان ارواح اهل النار لا تكون متجيزة فيها
اذا صاروا تعذيب لان التحيز عليها مع اثبات التجرد لها محال وقد صرح
العلماء بان المدرك للنعيم والعذاب هو الروح وذلك بواسطة البدن فعلا
به فكما ان ما يدركه الروح في الدنيا من النعيم والعذاب بواسطة البدن كذلك
اذا رآه في الآخرة بواسطة كونه في جنة او نار لكن الفلاسفة من القائلين
بالتجردات قد نفوا حشر الاجساد وقالوا ان الحساب والعقاب انما يؤولان
المجردة والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية كما نقله عنهم الغزالي
مع قوله بتكفيرهم بذلك فالنواب والعقاب روحاني بجسماني عند اهل
الشرع وان قيل يتجرد الروح كما اسلفناه **هذا** وما تقدم نقله عن ابن
كامل الوزير في قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده من تقدم خلق الجسد على الروح
ففيه خلاف بين العلماء ما حذره اخلاق الظواهر في ان حدوث الروح قبل
البدن او بعده وقد حكم الخلاف في ذلك صاحب الطوالع وقال المولى سعد الدين
في شرح المقاصد ان النفوس الانسانية سواء جعلنا لها مجردة او مادية طاهرة
عندنا لكونها انرا القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله
عليه السلام والصلوات خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده
لقوله بعد ذكر الطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس
ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية
او الجواهر العلوية ولا في الاية على ان المراد احداث النفس واحداث تعلقاتها
بالبدن انتهى كلامه **وقال** في المواضع بعد ذكر الاستدلال بالاية
والحديث المذهبين وغاية هذه الادلة الظن اي دون اليقين المطلوب في
باب العقائد فاشارة الى نفي الدليل القاطع من الطرفين وهو كذلك وقصية
كلام الغزالي في بعض رسائله حدوث الروح بعد كمال خلق البدن وحمل الحديث
في خلق الارواح قبل الاجساد على ارواح الملائكة وان الاجساد السموات
وتحتها وقد ذكر في الاحياء من كتاب التوحيد والتوكلي في حديث ملك الارواح

قال بعض السلف ان الملك الذي يقال له الروح هو الذي يوج الارواح في
الاجسام وانه يتنفس بوصفه فيكون كل نفس من انفسه روحا يلج في الجسم
لكن قال القاضي في تفسير قوله تعالى يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
الى امره او مواعده بالموت ويشعر ذلك بقوله من قال كانت النفوس قبل الابدان
في عالم القدس انتهى وقد حمل عليه الحديث الصحيح الارواح جنود مجندة ما تعارف
استلقت وما تناكر منها اختلف في احد التفسيرين لذلك **في ههنا بحث**
وهو ان هذا الخلاف هل يجري في ارواح بقية الحيوانات او يختص ببني ادم
وهل هذا التقدم ثابت في جميع الارواح بالنظر الى جميع الاجساد اولافان
كان الاول فعلى القول بتقدم خلق الارواح بالنظر الى عام على الاجسام كيف
يكون عاما لكل جسم اذا كانت الارواح خلقت دفعة واحدة متقدمة عليها
هذا التقدم من الزمن مع ان بعض الارواح متقدمة على بعض الاجساد ونحو
سبعة الاف سنة فلعل المراد بالعدد مطلق الكثرة كما ذكر نظيره في حديث
نقد المقاتل عن فضل خلق السموات بخمسين الف سنة واما من يرى بتأخر خلق
الروح عن الجسد فيمكن عموما كما يذلل عليه قوله تعالى ثم انشأنا ذرية خلقا اخر
وحديث ملك الارحام السابق هذا وما تقدم من اطلاق الانسان على الجملة
او على الروح يتناسبه ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ان الله يتوفى
الانفس حين موتها من سورة الزمر حيث قال الانفس الجملة كما هي وتوفىها
انفاتها وهو ان يطلب ما هي به حية حشاسة ذراكا من صحة اجزائها وسلامتها
لانها عند سلب الصحة كان ذاتها قد سلبت والتي لم تمت في منامها يريد ويتوفى
الانفس التي لم تمت في منامها اي يتوفى صاحبها في منامها تنام تشبيهها للنائم
بالموت ومنه قوله تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل حيث لا يميزون ولا
يتصرفون كما ان الموتى كذلك فيمسك الانفس التي قضى عليها الموت الحقيقي
اي لا يرد هاية وقتها حية ويرسل لآخرى النائمة الى اجل مسمى الى وقت ضربه
لموتها وقبل يتوفى الانفس ميتة فيها ويقبضها وهي الانفس التي معها الحياة
والحركة ويتوفى الانفس التي لم تمت في منامها وهي نفس التمييز قالوا في الذي
يتوفى في النوم هي نفس التمييز لان نفس الحياة لان نفس الحياة اذا زالت زال
معها النفس والناظر فيتنفس وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه في ادم
نفس وروح بينهما مثل شعاع الشمس فان النفس التي بها العقل والتمييز والروح

التي بها النفس والعقل فاذا نام القبط قبض الله تعالى في نفسه ولم يقبض روحه
والصحيح ما ذكرت اول الانساق في خلق التوفى والموت والنام جميعا فالانفس
وما عداها بنف الحياة والحركة ونفس العقل والتمييز غير متصف بالموت والنوم
وانما الجملة هي التي تموت وهي التي تنام ان يذلل ذلك ان يتوفى ما سعة وقامة
وامساكها وارسلها الى اجل لايات بما قدرة الله تعالى وعلمه لقوم يحيلون
فيه افكارهم ويعتبرون قال المحقق الكفاز في حواشي الكشاف قوله
الانفس الجملة كما هي يريد اجزاء الكلام على ما هو اللغة والاستعمال وهو ان نفس
الشيء وذاته حقيقته نفس الانسان جملة من جواهر الاعضاء وما لها من
صحة الاجزاء وسلامة الالات وما يسمي بالروح ونحو ذلك واما اطلاق النفس
على الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف او القصور الجوهرية او
الاعراض الحالة في المادة المسماة بالنفس الناطقة المطمئنة والامارة واللوامة
والناتية والحيوانية ونحو ذلك وان كانت واردا في الكلام لكن نسبة التوفى
والموت الى النفس يذلل على ان المراد بها الجملة على ما قاله الصحيح ما ذكرت الى اخره
ثم لا يخفى ان الموتى والمسلوب انما هو بعضها الذي هو صحة الاجزاء
وسلامة الالات وما به الحياة والاحساس والادراك ونحو ذلك فجعله
بجارية النسبة بمعنى ان توفى ما هو العدة كانه توفى ما هو الجملة ولما كان
اطلاق التوفى على ما له حالة النوم مجازا من تشبيهه بالنائم بالمت في
عدم التمييز والتصرف قدر فلا يكون هو المجاز حذر من الجمع بين الحقيقة
والمجاز فقال يريد ويتوفى الانفس التي لم تمت وبآية الكلام واضح وما نقل
من الاقوال مستند الى احاديث وارادة فيه **اقول** يريد في الكشاف في
نقد برو يتوفى التي لم تمت ان شرط المحذوف ان يطابق المذكور في المعنى حتى لو
غايره معنى امتنع المحذوف وهذا التوفى المقدر مستعمل في غير ما استعمل فيه
يتوفى المذكور لانه مستعمل في معنى مجازي وهذا رد صاحب المعنى على من قدر
في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على خيرا من الله تعالى عن المصنفين
او الصلاة المسندة الى الله تعالى بمعنى الصلاة المسندة الى الملائكة لكن في ذكر
المحقق الكفاز في حواشي الكشاف من سورة المائدة عند تفسير قوله تعالى
وامسحوا بروسكم وارجلكم الآية ما نصه فان قبل الوصل على المسح لا يصح

يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز حيث اراد بالمرح بالنسبة الى المعطوف عليه
حقيقته وبالنسبة الى المعطوف الغسل الشبيه بالمرح في قلة استعمال الماء
قلت لا كلام في قوة الاشكال ولا محيص سوى الجواز في تقدير ارادة العامل في
المعطوف مراد به المعنى المجازي فتكون الارجل معطوفة في الظاهر ومن عطف
الجل في التحقيق اي واسمها با رجلكم يعني اغسلوا غسلاً شبيهاً بالمرح لكن هذا
يعني لبا انما راجع الى الجار وهو ضعيف انتهى فان هذا التخرج يقتضي عدم اعتبار
ما اشترطه ابن هشام فليراجع **عبارة** القاضى يتوفي الانفس الالية
اي يقبضها عن الابدان بان يقطع تعلقها عنها وتصرفها فيها اما ظاهراً وباطناً
وذلك عند الموت او ظاهراً وباطناً وهو في النوم قال مولانا سعدى قوله
اي يقبضها عن الابدان الى اخره فان قلت النفس بالمعنى الذي حمل على القاضى
لا يموت ولا ينام فما وجه صحة قوله حين موتها وفي منامها وقضى عليها الموت
قلت وجهها الحمل على المجاز العقلي انتهى ثم قال القاضى في قوله ويرسل الآخر
اي النائمة الى بدنها عند اليقظة الى اجل مسمى هو الوقت المضروب لموته وهو غاية
جنس الارسل قال مولانا سعدى قوله وهو غاية جنس الارسل اي لا يخصه
حتى يرد لزوم ان لا يقع نوم بعد اليقظة الاولى ثم قال القاضى وما روي عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان في ادم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس
فالنفس التي بها العقل والتمييز والروح التي بها النفس والحياة فيتوفيان
عند الموت ويتوفي الانفس وحدها عند النوم قريب مما ذكرنا انتهى كلام القاضى
قال سعدى قوله قريب مما ذكرنا خبرنا روي ووجه القرب نسبة التوفي الى
النفس لا معنى الجملة وظاهر منبسطه عدم تقدير عامل في المعطوف وان يتوفي
المذكور مستعمل في معنى عام مشترك بين المعنيين مع انه شافى يري بالحواس
استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لكن يرد على عدم اعتبار الحذف ان قوله
في منامها حينئذ يكون عطفاً على حين موتها من باب عطف مفرد في جملة على
مفرد في جملة وقد قال السيد في شرح المفتاح ان فيه دقة وبينها وقد منع
الشيخ في سورة براءة العطف المذكور واعتزله الفاضل لما بيننا وطا
فيه وحينئذ يلزم اذا عطف في منامها على حين موتها عطف الجار والجور على
الزمان وقد اطالوا الكلام في عكسه نحو قوله تعالى لقد نصر الله في مواضع

هذا هو الوجه
الاول في تفسيره
الوجه الثاني في تفسيره

كثيره

كثيرة وبوجهين ونحو ان يقول في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة ونحو ان
لنصر رسلكم والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاسماء وتسمع ما فيه
بعد ذلك **وما ذكره** من اطلاق النفس على الجملة او الروح او غيره ذلك تقدم
تحقيقه في تفسير قوله تعالى وما يجدون الا انفسهم من شئ البقرة فان
القاضى النفس ذات الشئ وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحي به وللقلب
لانه محل الروح او متعلقه وللملح لان قوامها به والماء لفرط حاجتها اليه
وكلاهما في قوله فلان يواضع نفسه لانه ينبعث عنها او يشبه ذاتا قاهرة وتغير
عليه والمراد بالانفس هنا ذواتهم وبجمل خلاصا على ارواحهم وانهم انتهى قال
شيخ الاسلام قوله ثم قيل للروح ظاهره كما قال السعد وغيره ان لفظ النفس
حقيقة في الذات مجازية ما عداها لان الذات تكون بالروح وبالقلب
وبالدم وبالماء وقوله او يشبه ذاتا باسكان الشين وكسر الباء واطلاق
النفس على الراي على هذا من قبيل الاستعارة الحقيقية وعلى الاول من قبيل
شبهة المسبب باسم السبب وقال المحقق التفتازاني قوله ثم قيل للقلب
بمعنى اللحم الصوري لان ذات الحيوان به تكون وكذلك النفس بمعنى الروح
الحيواني او الانساني على ما بين في موضعه يعني انه يقال له النفس لان الذات
بها وظاهر هذا الكلام انه فيما عدا الذات مجاز وهذا ظاهر في الدم والماء
والراي ووجه الجوز بالانفس على الراي على الاول اطلاق اسم المسبب على السبب
وعلى الثاني اطلاق اسم المشبه به على المشبه **هذا وقد قال** السيد
المحقق معين الدين الصفوي اعلان الروح والنفس شئ واحد عند الاكثرون
والنفس تطلق على امور احدها الروح قاله الجوهري نحو بايتها النفس المطمئنة
ونحو اخرجوا انفسكم والثاني الدم يقال سالت نفسي وتوفي الحديث ما لانفس
له سائله الثالث الذات مجازية نحو لا تقتلوا انفسكم واما الروح فلا تطلق
على البدن لانه النفس لا ينفرد به فالفرق بين النفس والروح بالصفات
وقد قال فرقة من اهل الحديث والمفسرة والتصوف الروح غير النفس وفي
النوم تخرج النفس والروح في الجسد والنفس لا تزيد الا الدنيا والروح يدعو
الى الآخرة والشيطان مع النفس والملوك مع الروح ثم قال فقد قيل لا يدر
ثلاثة نفوس نفس مطمئنة ونفس لؤامة ونفس اقارعة وما التحقيق انها نفس

واحدة ولها صفات تسمى باعتبار كرامته **تعالى** بالمطمنة باعتبار طاعتها الي ربهما
بعبودية ومحبته والابانة اليه والتوكل عليه والرضا به والسكون **تعالى** واما
اللوامة وهي التي اقسم الله تعالى بها فقال ولا اقسم بالنفس اللوامة **تعالى** فيقول
هي التي تثبت على حال لا يغيرها غيرا والمقطة من التلوم وهو التردد والايح
انها من اللوم **تعالى** الحس البصري لا تزي الموطن الا لما نفسه واما اختلاف
الشيء واما النفس الامارة وهي المذمومة التي قام بها الشر وهو من طبعها الا
ما وقفها الله تعالى في نفس واحدة تكون اماره ثم لوامة ثم مطمئنة وهي
غاية كما اختلف في ان الروح تموت ام الموت للبدن فيل الروح تموت
لانها نفس وكل نفس ذائقة الموت وعندى ان المراد من النفس في الاية الشخص
فلا تدل ولا يبعد ان يقال لو كان للنفس موت فموتها فموتها وذوها
وعقلها والله تعالى اعلم انتهى كلام السيد عيسى الصفوي **فان قيل**
ما اختاره السيد من ان النفس لا تموت الموافق لما اختاره الشيخ الامام السبكي
من انها لا تغنى عن كل شيء عليه انه يلزم عليه بقاء الحدث لان البقاء من
صفات القديم **قلت** لان الذي من صفات القديم البقاء به وتغير
وقد تغيرت النفس بخراب محلها وانقطاع سلطان تعلفها به ونحو ذلك
فليتأمل **وفي شرح الصدور** للامام السيوطي ما ضمه الرابعة للشيخ ان النفس
والروح شي واحد الى ان قال **فان قيل** بعض اهل السنة ان الروح التي تبقى
غيرا لنفس الى ان قال وذهب اهل الملل من المسلمين وغيرهم الى ان الروح تبقى
بعد موت البدن وخالف فيه الفلاسفة **تعالى** فليتنا قوله تعالى كل نفس ذائقة
الموت والذائق لا بد ان يبقى بعد المذوق وما تقدم به هذا الكتاب من الابات
والاحاديث في بقائها وتغيرها وتنعيمها وتعذيبها الى غير ذلك **وعلم هذا**
فان قيل حصل لها عند القيمة فناء ثم نقاد توفية بظاهر قوله تعالى كل من عليها
فان اول ما يكون من المستثنى في قوله تعالى الامم **تعالى** قولان حكاهما
الامام السبكي في تفسير المسمى بالدر المنظم وقال الاقرب انها لا تغنى وانها من
المستثنى كما قيل في الحور العين انتهى وقال ابن القيم اختلف في ان الروح تموت
بعد الموت ام الموت للبدن وحده على قولين **والصواب** انه ان اريد بدو فناء
الموت ففانها للجسد ففانها ذائقة الموت بهذا المعنى وان اريد انها تقدم

فان قيل
انها لا تغنى
عن كل شيء

فلا بد هي باقية بعد خلقها بالاجماع في بغير وعذاب انتهى فذكر فوائده متعلق بهذا
المسئلة بطول ذكرها فلترجع وقد اشار المحقق المتقن زاي في التلويح الى
الانفس الثلاثة وحقق بيانها فقال لما مضى قوله وكل الفضائل منحصرة
في التوسط **تعالى** فقرر هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان
ثلاث قوى **احدهما** مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب
والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية
والنفس المطمئنة **والثانية** جذبة **مبدأ** جذب المصالح وطلب الملاذ من المآكل
والمشارب **وغير ذلك** وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة
والثالثة مبدأ الاقدام على الاموال والشوق الى التسلط والرفع وهي القوة
الغضبية والسبعية والنفس اللوامة **وتحدث** من اعتدال الحركة للاولي
الحكمة **والثانية** العفة **والثالثة** الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه
الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفرعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش
بطريق افراط وتفریط مما رذيلتان **اما** الحكمة **فهي** معرفة الحقائق بما هي
عليه بقدر الاستطاعة وهي العمل النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها
وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا **والافراط**
الجريزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمشايكات **وعلى وجه** لا ينبغي كالحافه
الشرايع لغو ذبا لله تعالى من علم لا ينبغي وتفریطها الغباوة التي هي تعطيل القوة
الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة **واما** الشجاعة
فهي انقياد السبعية للناطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير
اضطراب في الامور العامة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودة **والافراط**
التهور في الاقدام على ما لا ينبغي **واما** العفة **فهي** انقياد البهيمية للناطقية
ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الغوي **واما** الشجاعة
فهي استعمال الذات وافراطها بالخلاعة والتهور في الوقوع في ازدياد اللذات
على ما يحب **وتفریطها** الجود في السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل
والشرع **ايثار** الاخلاق **فان** لا واسطافضائل والاطراف رذائل **واذا** امتزجت
الفضائل الثلاثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة **فهذه** الاعيان
عبر عن العدالة بالواسطة **تعالى** اشهر بقوله عليه السلام خير الامور واسطاف

والحكمة في النفس البهيمية بقا البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك
إلى كمالها اللائق بها ومقصدها التوجه إليه وفي السبعية كسرها البهيمية
وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في أفعالها لئلا
تستعبد الناطقة في موامها وتصرفها عن كمالها ومقصدها **وقد مثل ذلك**
بقاريس استوفى سبعة دهمية للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفأر
واستعملها بما ينبغي حصل مقصودا فكل بوصول القاريس إلى الصيد والسبع
إلى الطعمة والبهيمة إلى العلف والأصلك القتل لقوله النفس الحيوانية
أراد بها ما يؤاخذ وما التلذذ في هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة
مختلفة بالاعتبار أن أم قوي وكيفيات للنفس الانسانية فوضعة علم آخر
انتهى كلام التلويح قال محسبه نولانا حصص افندي الفناوي قوله النفس
الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوي الثلاث من باب اطلاق اشهر المحل على
الحال ثم صارت حقيقة عرفية وقوله والثانية مبدأ جذب المنافع إلى اجزائه
قد يتوهم المخالفة بين ما ذكره هنا وبين ما سيذكره في باب العوارض في انشا
بيان حكم الاغراض ان القوة الشهوية بهذا الحركة إلى جلب المنافع والفضيلة
مبدأ الحركة إلى دفع المضار وذلك ان تقول مبدأ الحركة إلى جذب المنافع مبدأ له
بالواسطة ومبدأ الاقدام على الاصول مبدأ الحركة إلى دفع المضار فلا تسامح في شيء
من التفسيرين كما ظهر في قول محتوش اي يحيط يقال احوش القوم بفلان اي
جعلوه في وسطهم فكان المعنى على القلب لان المحتوش على هذا الطرف ان انتهى
كلامه هذا وقد فسر مولانا القاضى قوله تعالى في آياتها النفس المطمئنة من سورة
والجبر بقوله وهي التي اطاعت بذكر اسد فان النفس تتوحد في سلسلة الاسباب
والمسببات إلى الواجب لذاته فتستقر دون معرفته وتستغنى به عن غيره
او إلى الحق بحيث لا يربها ملك او الامنة التي لا يستقرها خوف ولا حزن وقد
قرى بها انتهى **وقال** في سورة لا اقسم بيوم القيمة ولا اقسم بالنفس اللوامة
بالنفس المتقبة التي تلوم النفس المقصرة في التقوى يوم القيمة على تقصيرها
او التي تلوم نفسها ابدا وان اجتهدت في الطاعة او النفس المطمئنة للامنة
لنفس الامارة او بالجنس كما روي انه عليه السلام قال ليس من نفس برة ولا
فاجرة الا تلوم نفسها يوم القيمة ان علمت خيرا قالت كيف لم اذود وان علمت

شرا قالت ليتني كنت قمرية **وقصرت** او نفس آدم فانها لم تنزل لتلوم على ما خرجت به من الجنة
وضمها إلى يوم القيمة لان المقصود من اقامتها مجازاتها انتهى فذكر من جملة
التفسيرات اللوامة هي المطمئنة بناء على ما سبق تحقيقه من الاقوال **والمرجع**
وذكر في التلويح ان ابا حنيفة ذهب إلى ان المعنى الموجب بالجرح الذي ينبغي
البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجنة وباطنا اي بارتداد الروح
واقضاء الطباع الاربع فانه حينئذ اي عند نقص البنية ظاهرا وباطنا تقع الجنات
قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار الطيف الذي يتكون من الخلف اجزاء
الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهي صفة تقتضي الحس
والحركة واحترز بهذه اعم النفس الانسانية التي لا تغني بخراب البدن فتكون
تلك الجنابة اكمل من الجنابة بدون القصد كالقتل الخطاء او ينقص البنية
ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثل والاذن كانت
الجنابة اكمل يترب عليها الجزا الاكل وتخص بها ليقع كمال الجزا في مقابلة كمال
الجنابة انتهى **وقال** في التلويح ايضا وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ
العقل على معان كثيرة منها الجوهر الجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون
جسما ولا جسمانية ولا تتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر
الجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق
بالجسم كان انساب يخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية
الحيوان وما دعي الحكماء ان العقل بهذا المعنى او لما صدر عن الله تعالى واليه
الاشارة بقوله عليه السلام او لما خلق الله تعالى العقل ولهم على ذلك اولة
واهمية فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك **والله**
وهنا بحث في خبره جهات **العلماء** واقتطعت **دونه** انظار **الفضلاء**
وله مناسبة بما هنا وذلك انه تقدم لك طريقة الكشاف في تقدير
عامل لقوله والتي لم تمت في منامها فراجع استعمال اللفظ في حقيقة ومجا
فانه يمنع عند علماء المعاني والخفية وتقدم لك ان القاضي لا يقدر عاملا
بل يجعل العامل هو المذكور واما لانه شافعي لا يرى بمنع استعمال اللفظ في حقيقة
ومجازه او يحمله على استعماله في قدر عام مشترك بين المعطوف والمعطوف عليه
فيكون من باب عموم المجاز **وعليه** فاذا عطف التي لم تمت على قوله لا نفس فيكون

قوله في مناها عطفا على قوله حين موتها وهو حينه من قبل عطفت مفرد في جملة على
مفرد في جملة قال السيد في شرح المفتاح وفيه دقة ثم بينها وقد منع الزحزح
في سورة براءة واعتزله الدمايني في حواشي المعنى وأطال الكلام عليه ولو تعرضنا
لتفصيل ذلك تطول الرسالة غير ان المقصود امر حفي وهو ان اذا اخرجنا كلام
القاضي على عطفت مفرد في جملة على مفرد في جملة فان جعلنا منها مصدرا كما يدل
عليه قوله في نومها فالامه سهل وان فسرنا محل نومها فيلزم عليه العطف على ظرف
الزمان والمعطوف ظرف مكان وفي عكسه صرح الزحزحي بمنعنا واول قوله تعالى
لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ اجبتكم كثرتم من سورة التوبة فقال
فان قلت كيف عطفت الزمان على المكان وهو يوم حنين على المواطن قلت
معناه وموطن يوم حنين او في ايام مواطن كثيرة ويوم حنين ويجوز ان يراد
بالموطن الوقت كقتل الحسين على انه الواجب ان يكون يوم حنين منصوبا بفعل
منضم لهذا الظاهر وموجب ذلك ان قوله اذ اجبتكم يدل من يوم حنين فلو جعلت
فامبه هذا الظاهر لم يبح لان كثرتم لم تعجبهم في جميع تلك المواطن ولو كانوا كثيرا
في جميعها فيبقى ان يكون فامبه فعلا خاصا به الا ان نصب اذ باطنا را ذكر هذا
سلامة قال المحقق عيسى الصفوي قوله الناظر في كلام الكشاف الباحثون
عن مقصده ومرامه ابرزوا في تنقيح كلامه رسالتي بينوا التوضيح مقدمه مسائل
هي لتلويح خفياته وسائل للحيب والسائل وعدوها من معضلات الكشاف
فلم يذكرها ما يوشق على الاشكال ولم يأتوا بما هو المعتمد في الاشكال
فتحقيق الكلام وتدقيقه ان قوله ويوم حنين ان جعلته عطفا على المواطن فالواو
قائم مقام حرف الجر وهو في مكانه قال لقد نصركم الله في مواطن كثيرة في يوم
حنين وهذا المعنى باطل لانه يبين مكان النصر وزمانها ولا شك ان ليس
زمان النصر في المواطن الكثيرة يوم حنين سواء جعلت اذ اجبتكم بدلا ولا واما اذا
عطفت ويوم حنين على محل في مواطن كما هو الظاهر فخرج المعطف قائم مقام نصركم
الغافل في مواطن فكانه قال لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين خصوصا
وحين جاز ان يكون اذ اجبتكم بدلا من يوم وهذا كما نقول رايك مزار في مصر
وليلة العيد مرة اذ افاض الناس من عرفة تصعدوا الصوق والحق الذي لا عطا
على وجهه المنيرة فلا تخش من قعقة سلاح الزحزحي فانها جمعة من غير

طعن وتكل جواد كبره والحمد لله رب العالمين انتهى كلام السيد عيسى ولا يرد
الكلام به الاضواء وتحقيق الكلام ما ذكره الامام الدمايني في حواشي المعنى
حيث قال اجاز الفارسي في قوله تعالى في سورة هود وان تعوا في هذه الدنيا لعنة
ويوم القيمة ان يكون يوم القيمة عطفا على محل هذه وظاهره انه لا يقصر فراغة
الموضع على ما يكون الغافل فيه في اللفظ زائد الان المعطوف على محله في الالة
المدكوت مجزوز بحرف غير زائد **لكن ههنا بحث** وهو ان الدنيا ان اريد
بها الارض السابعة ليوم القيمة مثلا فلا اشكال في عطفه عليها لان كلا
منها زمان وان اريد بها هذه الدار من حيث هي ظرف مكان فكيف يعطى
مع اختلاف الطرفين وفي الكشاف ما يقتضي منع فانه لما تكلم في تفسير
قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين قال فانه قلت كيف
عطفت الزمان على المكان وهو يوم حنين على المواطن قلت معناه وموطن
يوم حنين او في ايام مواطن كثيرة ويوم حنين ويجوز ان يراد بالموطن الوقت
كقتل الحسين انتهى وفي الانتصاف لا مانع من عطف ظرف الزمان على المكان
كعطف احد المفعولين على الآخر نقول ضرب زيد غمرا يوم الجمعة وفي المسجد كما
نقول ضرب زيد وعمر مع انه لا بد من تغاير الفعلين الواقعيين بالمفعولين
فانك اذا قلت اضرب زيد اليوم وعمر غدا لم يترك في ان الفعلين متغايران
والظرفان كذلك والفعل واحد في الصناعة فجوز في الالة ان يبقى كل واحد
من الطرفين على حاله انتهى وقال بعض الفضلاء يجوز بعضهم عطفت الزمان
على المكان وكلام الزحزحي مؤيد به بانه غير جائز فيحمل ان يريد انه لا يجوز
عطفه عليه هنا اي في هذه الالة وذلك لان مواطن مجزورة بفي في يوم منصوب
على الظرف فلا يعطى يوم عليها لجره قال الدمايني قلت هذا من دفع فان
العطف هنا على المحل لا على اللفظ فوجود في غير مزار كما مر في كلام الفارسي قال
هذا الفاضل ويحمل ان لا يجوز مطلقا واما لجره اما باعتبار ان الفعل
منقضي لظرف الزمان اقتضاءه لظرف المكان مرتبطا به بكون الواو فلا
يجوز جعل احد ما قايما للآخر فلا يعطى عليه كما لا يعطى المفعول فيه على
المفعول به ولا المفعول على الفاعل ولا المصدر على شيء من ذلك واما باعتبار
ان ظرف الزمان مستصحب على الظرفية مطلقا بخلاف ظرف المكان فانه

يستوطن فيه الالباب فلما اختلفا في هذا المعنى لم يجز عطف احدهما على الآخر ولما
باعتبار ان الاستعمال وارد بعطف الزمان على الزمان والمكان ولم يرد
بعطف الزمان على المكان لا ترى انك لو قلت ضربت زيداً في الدار يوم الجمعة
صححت كلامك ولو قلت ضربت زيداً في الدار يوم الجمعة خرجت عن قانون
كلام العرب انتهى **ثم رابت** القاضى قال راداً على الكشاف ما نصه
لقد نصر كرامتي موطن كبريى يعني موطن الحرب وحي موافقها ويوم حنين
وموطن يوم حنين ويجوز ان يقدر و ايام موطن او يفسر الموطن بالوقت
كقتل الحسين ولا يمنع ابدال قوله اذا تجتمعكم كذا لكم منه ان يعطف على موضع
في موطن فانه لا يقتضى تشاركهما فيما اضيف اليه المعطوف حتى تقتضى كذا
واعجابها ايام في جميع الموطن انتهى قال مولانا سعدى قوله ويجوز
ان يقدر و ايام موطن هكذا وقع في عامة النسخ والظاهر انه موهوم قلم
المطابق والصواب في ايام موطن وقوله ولا يمنع ابدال قوله الى اخره وللحق
وهذا كلام ذكرناه في البين لقاسمه وكثرة فوائده انتهى

والرجوع للكلام على باقي الآية فنقول

لا يخفى انه اذا كان المراد من الانسان هو ادم عليه السلام فكيف يستقيم قوله
ثم جعلنا نطفة في قرار مكين فان ادم عليه السلام ما كان كذلك وان كان
اولاده فكيف يستقيم ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين فانهم ليسوا
مخلوقين من الطين والجواب عن ذلك من وجوه **الاول** ان لفظ الانسان
شامل لادم عليه السلام ثم قوله من سلاله منصرف لادم وقوله ثم جعلنا نطفة
منصرف الى اولاده ادم الثاني ان المراد من الانسان في هذه الآية اولاده ادم
والطين هنا اسم لادم والسلالة هي الاجزا الطينية المبهوثة في اعضائه
وهي التي لما اجتمعت وحصلت في اوجية الهي منارت منيا والتفسير مطابق
لقوله تعالى وبدا خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء
مهيى **الثالث** انه المراد من الانسان اولاده ادم لان المقصود من ذكر هذه الآية
ما يدل على وجود النافع وهذا لا يحصل الا بالامر المشاهد وهو تولد اولاده ادم
لا تولد ادم فثبت ان المراد من الانسان من سلاله من طين ثم اولاده ادم
مع ان اولاده ادم ليسوا كذلك فالجواب ان الانسان انما يتولد من النطفة

وهي انما تتولد من الاغذية الحيوانية او النباتية والحيوانية تنهي الى النباتية
والنباتات انما يتولد من الطين والانسان بالحقيقة يكون متولداً من سلاله
من طين **اخرى** ما في الباب ان تلك السلاله من الطين توارثت عليها الطوار
الخلقة كما انه تولد من المني وهذا التوارث مطابق للفظ ولا يحتاج معه
الى شيء من التكاليف ثم اذا حملنا الانسان على اولاده ادم فالظاهر اخراج
سيدنا عيسى من ذلك العموم فانه لم يخلق من مني بل جسمه وروحه من عالم
الامراض عالم الخلق ولكن قد اختلف فيه كلام القاضى فقال في سورة مزيم
عند تفسير قوله تعالى فيمثل لها بشر اسويها قيل قدمت في مشرفة للاغصان
من الحيف محجبة بشي يسترها كانت تحول من المسجد الى بيت خالتها اذا
حاضت وتقود اليه اذا ظهرت فبينما هي في مغتسلها اقامها جبريل متملاً بوضو
شاب امره سوي الخلق لتساوي كلامه ولعله ليهيئ شوقها فتجدر نطفها
الى رحمها فقال مولانا ابو كمال الوزير معروضاً على القاضى قيل انما مثل ذلك
لا لتساوي كلامه بوضو شوقها وتجدر نطفها الى رحمها او حينئذ
لا يكون مثله كشل ادم في الخلق بل واسطة نطفة بل لئلا تنفر عنه فتسمع
كلامه وتقبل به فتظهر عفتها انتهى **قال** مولانا سعدى افندي راداً عليه
قلت تشبيهه بادم عليه السلام انما يؤيد الخلق بلاب فقوله بلا واسطة
نطفة ان اراد بها نطفة الاب فلا يفيد وان اراد مطلقاً فليس كذلك ثم
انه ليس في كلامه بما يقدر رحمة ما ينبغي ان يكون ذلك منها لاستيناسها
بل قوله لئلا تنفر عنه فتسمع كلامه يقتضي ان يكون كذلك انتهى كلام مولانا سعدى
افندي **اقول** عبارة القاضى في تفسير سورة النساء عند تفسير قوله تعالى
انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروحنا واصلها
اليها وحملها فيها وروح منه وروح صدر منه لا بتوسط جبريل مجري
الامطر والمادة وقيل سمي روحاً لانه كان يحيى الاموات والقلوب انتهى
وقال المحقق التفتازاني في حاشيته اكشف قوله لانه روح اشارة الى
انه بما حذف المضاف او استعوان الروح في ذي الروح وان معنى الاضافة الى
الله تعالى انه مخترع يحض قدرته من غير توسط المادة مولانا فضل التحقيق في
هذا الكلام آلي ان قال وقوله تعالى اي يكون له وله وجه الدلالة ان

سوق المتعلمين للرد عليهم وقد تعرض فيها لنفي الاتصال بالله بطريق الولدية
وقد تبين ان الاتصال به تعالى انما هو بانه رسول الله بقوله رسول الله وانه
موجود بامر الله بقوله وكلمته وانه ابتداء جسده احيا بقوله وروح منه اي ذو
روح كائن منه بلا مادة انبي كلامه **وقال** في تفسير قوله تعالى ان الله
يمشرك بعبادته ما لا يعلم من الله اي بعباسي ومشي بذلك لانه وجد بامر الله تعالى
ذو رب فشا به الابد عيات التي في عالم الامر **وقال القاضي** في تفسير سورة
التحرير عند تفسير قوله تعالى ومريم ابنت عمران التي احصت فرجها من الرجال
فنفخت فيه من روحنا وقرى فيها ابي في مريم اية الجملة من روحنا من روح
خلقنا بلا توسل اصل انتهى وكل هذا من القاضي مخالف بمركبه ما ترجمناه
ومخالف لما وجه به مولانا سعد في كلامه ومنه يظهر لك اختلاف كلام القاضي
في سورة النساء وسورة التحرير مع كلامه في سورة مريم ثم ما اعترض به مولانا
سعد في ابن كمال الوزر بانه ليس في كلامه بما نقدر بحجته ما ينبغي ان يكون
ذلك لاستيناسها بقرينه لئلا تنفر عنه فتسمع كلامه بقرينه ان يكون كذلك
لا يرد عليه لان ابن كمال باثباته في الاستيناس الذي يتفرع عليه اخذار
القطعة فلا يثبت اثباته الرب عليه عدم النفرة وان تبطل فتظهر عقبتها فاقبل
وقال في تفسير سورة الانبياء عند تفسير قوله تعالى والتي احصت فرجها
من الحلال والحرام يعني مريم فنحن فيها اي احيينا في جوفها وقبل فعلنا
النفع فيه من روحنا من الروح الذي هو بامرنا وحده او من جهة روحنا جبريل
وقال في سورة مريم حملته بان نفخ فيها روحا فدخلت النفخة في جوفها
وكانت مدة حملها سبعة اشهر وقيل ستة وقيل ثمانية ولم يعيش مولود وضع
لثمانية غيره وقيل ساعة كما حملته نهضة وسبنا ثلاث عشرة سنة وقيل عشر
سنتين وقد خاضت جهنم في قوله وقد خاضت فيه توقف فقد نفي في تفسير
سورة البقرة عما انها لم تخض حيث قال في تفسير قوله تعالى وايدناه بروح القدس
بالروح المقدسة لقولك خاتم الجود ورجل صدق اراد به جبريل وقبل روح
عيسى ووصفها به لطيف ربه عن مس الشيطان او كرامته على الله ولذلك اضاف
الي نفسه اولانه لم تضمه الاصلاب ولا ارقام الطوامس **قال** شيخ الاسلام
الطواييف الحقيق ومريم من لم تخض قد حكى في تفسير سورة مريم كغيره انها تخض

مع ان الاصلاب صفة ايضا والا فني الوسيط واللباب وغيرهما ان الله تعالى
لما اخذ من ظهر ادم ذريته واخرهم من ظهوره مثل الذر وقال التبركوا
فلما اقرؤا اذوا الى ظهور ادم الارواح عيسى لم يرد لها بل حفظها الي ان قدر
ان تحمل مريم فارسل جبريل بروح عيسى فنحن حملت **اقول** لا يرد هذا فان المرأة
بعدم ضم الاصلاب له انه لم يكن فيها منبثا وانما ضم ظهور ادم له فانما هو روح
ولهذا اخذت الارواح مثل الذر **وقال** قد حكى القاضي في تفسير قوله تعالى
فناداهما من تحتها انه قيل ان المنادي لها بذلك كان جبريل عليه السلام
وانه كان كالعابله **قال** مولانا سعد في ذكره بصيغة التثنية لان ذلك الموضع
موضع اللوث والنظر في العورة ولا يليق بالملائكة **واقول** لا يلزم من
حضوره وقت الولادة ومناواته من تحتها بذلك ان يري عورتها وان يتلوث
الا ترى لملك الرحم الذي يدخل الرحم ويخلق الحمل فانه لا يصيبه لوث ولا
يري عورة والانبياء صلوات الله وسلامه عليهم جبريل وروى بان تحضر الملائكة
ولادتهم من غير ان يحصل للملائكة لوث او روبا عورة فليتأمل **ثم ان** الاية
ايضا لا تشمل حوي سوا حملنا الانسان على ادم بخصوصه او على بنيه فان حوي
على كل طارئة لانها لم تخلق من سلاله من طين ولا من المني ولا توارثت
عليها اطوار الخلقة المذكورة في الاية بل خلقت من قصير ادم يعني من ضلعه
الاسفل الذي هو اقصر الصلوع نقل عن الرخشي انه يجوز ان تخلق من
بعض الصلوع ويجوز ان يفصل منه الصلوع ويخلق منه حوي ويبدل لادم مكانه
وقد جوز القاضي في تفسير قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها
زوجها من سورة الزمر ان تكون نورا جابها وان العطف على خلقكم بناء على انه
اخرج من ظهوره ذريته كالذر ثم خلق منها حوي لكن زابت العلامة ابن العماد
ذكر في منظومته في الانبياء وفي كتابه في التكاثر ان حوي خلقت من صلح ادم
الايسر في المشهور وقيل سميت حوي لانها خلقت من حوي وسميت امرأة لانها
خلقت من المرأة ونحو الرجل **قال** وقيل خلقت حوي من الطين كما خلق ادم عليه
السلام **قال** وقوله تعالى وخلق منها زوجها اي خلق من جنسها فمن عنده
للجنس لا للتبعين فعلى هذا يستلزم اللفظ الانسان لما تقدم انه لا يخلو الذكر
بل يشمل الانثى بما فيه ويستلزم على هذا قوله من سلاله من طين لكن

بمعنى

لا يشكها قوله بعد ذلك ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الى اخر الآية فليتنا مل
شعر اعلم انه تعالى ذكر في هذه الآية وفي سورة الحج الاطوار واقتصر في صورة
العلق على قوله تعالى خلق الانسان من علق قال المحقق الصوفي خصه للشفقة
والمنة وجمع العلق نظر الى افراد الانسان او باعتبار الوالدين لان العلقه
التي خلق منها مركبة من ماء الاب وماء الام فهي علقان نعم يمكن ان يقال
كونها علقين ليس لمجرد كونها مركبة من ماء مختصين بل لكون بعضها يسمى علقه وهو
الدم الغليظ المجموع ويجوز ان يقال ان يجمع نظر لان كل جزء منها يسمى علقه
فالجمع فيحقق الا ان هذا توجيه اخر لا ينافي ان يلاحظ في التوجيه كونها مركبة
من ماء الاب وماء الام بهذا فالمراد بالعلق ما فوق الواجد قال ثم اقول
انما خص العلق بالذكر من بين الحالات الثلاث اعني كونه ماء ثم علقه ثم مضغه
لان ذلك مع رعاية الغواصل اذ لا يكمل القدرة انما عن المضغه وظاهرا لانه
الانتقال عن العلقه الى الجسد ثم قدرة من الانتقال من المضغه واما عن المضغه
فلان من المعلوم المحسوس ان المخرج من الاحليل ليس الا النطفة فذكر العلقه بدل
على ان الانتقال من النطفة اليها فلا يدل ذكر النطفة على الانتقال منها الى
العلقه فهي اذل واتم وفيه بحث يدرك بالتأمل فذلك ان لا ترجع للعلقه
على المضغه لانه وان كان الانتقال من العلقه الى الجسد ثم قدرة من الانتقال
من المضغه الى الجسد وهذه الاثنية يفيد هذا ذكر العلقه دون المضغه الا ان
الانتقال من الماء الى المضغه ثم قدرة من الانتقال الى العلقه ليقدر
الانتقال الاول وهذه الاثنية يفيد هذا المضغه دون العلقه ففي كل منهما
دلالة على اثنية ليست في الاحرف فلا مرجح وكان الجواب ان المرجح ان الانتقال
من العلقه الى الجسد ثم من الانتقال من الماء الى المضغه لقرب المضغه من الماء
بخلاف الجسد فانه بعيد جدا من العلقه وخامسه ان الاختلاف بين العلقه
والجسد اسد من الاختلاف بين الماء والمضغه فليتنا مل فالانتقال من الشيء الى
ما هو شديد الاختلاف معه ثم قدرة من الانتقال منه الى ما هو اقل اختلاف
معه فتأمل قال الزركشي في البرهان للاختلاف اسباب احدثها وقوع المجهور
به في احوال مختلفة وتطورات شتى كقوله في خلق ادم مرة من تراب ومرة من
خاء مشنون ومرة من طين لا ريب في مرة من صلصال كالجوار وهذا الفاظ

مختلفة

مختلفة ومقايينها في احوال مختلفة لان الصلصال غير الحما والحما غير التراب
الا ان مرجعها كلها الى جوهر وهو التراب ومن التراب تدرجت هذه الالحوال
هذا وقد قال المولى ابو السعود والمراد بالانسان الجنس اي وقائمه لقد
خلقنا جنس الانسان في ضمن خلق ادم عليه الصلاة والسلام خلقا اجاليا
حسبا لتحقيقه في سورة الحج وغيرها واما كونه مخلوقا من سلالات جعلت
نطفة بعد اذ اورد الطوار فبعد انتهى فقوله واما كونه الى قوله فبعد اشارته
الى استبعاد ما قاله القاصي حيث قال والانسان ادم خلق من صفوة خلقت
من الطين او الجنس فانهم خلقوا من سلالات جعلت نطفة بعد اذ اورد وقال
مولانا سعدى افندي قوله فانهم خلقوا من سلالات الحج فيكون من وصف
الجنس كحال اكثر افرادهم والافادهم صلى الله عليه وسلم من الجنس وليس مخلوقا مما ذكره
انتهى **وعبارة** المولى ابي السعود التي اخال بغيرها في سورة الحج هي قوله فيها فاذا
خلقنا كل فرد من افراد البشر له حظ من خلقته عليه الصلاة والسلام اذ لم
تكن فطرته الشريفة مقصورة على نفسه بل كانت انموذجا مستطوفا على سائر افراد
الجنس انطواء اجاليا مستتبعا لجرى ان اثارها على الكل فكان خلقه عليه الصلاة
والسلام من التراب خلقا للكل منه كما مر تحقيقه مرارا انتهى وذكر القاصي في تفسير
سورة الحج ايضا ان قوله تعالى من تراب خلق ادم منه او الاغذية التي يتكون
منها النبي قال مولانا سعدى افندي قوله او الاغذية الى اخره ولعل اداة
هذا المعنى اولى وانسب منه في قوله قد ايدى الحمل على ما استبعد المولى ابو السعود
وذكر القاصي ايضا في تفسير سورة الانعام عند تفسير قوله تعالى في مواليدي
مخلوقكم من طين اي ابتدا خلقكم منه او خلق اباكم فحذف المضاف **قال**
القباب الحواشي عليه قوله اي ابتدا خلقكم منه لما كان منطوق الكلام خلق
المخاطبين من التراب بعينه وجب صرفه عن الظاهر فاما ان يابا من المراد
من الخلق هو الخلق بواسطة والمخاطبون مخلوقون منه بواسطة ادم عليه السلام
او بواسطة الاغذية المخلوقة منها وانما ان يكون الخلق مجازا عن ابتدا خلقكم
منه مخلوق ادم عليه السلام وعبارة المصنف محتمل لكل الوجهين ومن اختار
الاول وقال الثاني عدول عن الحقيقة بلا ضرورة ولا دقة فانه غفل عن
ضرورة اقتضاء المنطوق كون الخلق من التراب بعينه كيف ومختاره الذي

بواردة الخلق بالواسطة مجازا ايضا فان الخلق من القرب حده ان يقع على ما خلق
من القرب بعينه فاذا وقع على شئ اخر مخلوق من القرب يكون مجازا بلا شبهة وبالجملة
فالبحر ههنا في النسبة وفي الوجه الثاني في لفظ الخلق فلا فرق بينهما في الجوز
واما ما قيل من انه لا حاجة الى المجاز الثاني الى كون من لا ابتداء بل يبعث المعنى
سواء كان من لا ابتداء او المتبعين ويكون الظرف مستقرا اي ابتداء كائن من طين
كما انه يجوز كونها بتعريفية في صور حذف المضاف اي خلق اباكم فغير صحيح لانه
اذا قلنا ابتداء كائنا من طين لا بد ان يكون من ابتداء ضرورة ان الابتداء
ليس بعضا من الطين كيف لا واذا قلنا سيرا كائنا من البصرة لا يكون من لا ابتداء
وهذا مما لا يترد وفيه ادبي الطلبة بخلاف صورة حذف المضاف اذ يجوز ان
يقال خلق اباكم كائنا ذلك الاب بعن الطين فقياسه عليه قياس مع الفارق
وقول القاضى فان المادة الاولى بعني ان منتهى المادة القابلة للصورة
الانسانية وهى النطفة اما بواسطة او وسائط وهو اجمال فافصلة الانعام
من انه المادة الاولى اي عباد الاغذية فان الانسان مخلوق من المني ودم
الطخت وهما يتولدان من الدم والدم من الاغذية وهما اما حيوانية او نباتية
فان كان الاول كان الكلام فيه كالطعام في الانسانية وان كان الثاني فهي
تولد من الطين فثبت ان الانسان مخلوق من الطين وقد اشار اليه المصنف
في حقه وقيل هذا انما يتم ان لو ثبت كون ما ينتمى اليه سلسلة الاغذية الحيوانية
من القرب بعني اول فرد من حيوان لم يخلق من النطفة ولم يتولد من الاخر واجب
بان المصنف صرح به واختاره في حقه وانما التلخيص له وهذا القياس مؤلف
من مقدمات استقرائية فلا يرد عليه المنع الا يكون الاستقراء قاصدا وليس
كذلك فتم الكلام **اقول** لا يجدي تفرج المصنف به واختاره في موضع اذا كان
المحذور واردا عليه فليس مناسط الامر الا دفع المحذور فلا يدفعه الاستقراء اذ
لا يفيد ذلك الاكون الافراد التي بعد منتهى السلسلة مخلوقة من المني ودم
الطخت ولا يثبت به كون المنتهى كذلك كيف وجود المنتهى قبل وجود سائر الافراد
التي حصل وجود اهل الاستقراء منها فلا يجري الاستقراء فيه فالوجه في الجواز
ان يمنع مدعى القائل بانه لا يتوقف تمام المطلوب على ثبوت ذلك اذ ليس المدعى
انتهاء سلسلة الافراد الحيوانية الى فرد خلق من الطين بل بانتهاء سلسلة

الافناء

الاغذية الحيوانية الى الطين سواء كان الافراد منتهية الى فرد كذلك او لا وقد
ثبت بالاستقراء ان الاغذية الانسانية اما نباتية فالاموطا ولا نهايتها
الى القرب واما حيوانية وهي اما حاصلة من الاجزاء الارضية كالحم السمك او
من النبات كالحبب الشاة فالاموطا ايضا او من لحم حيوان اخر ولا بد ان ينتهي الى
الاجزاء الارضية او النباتية كالحبب الدجاج المتغذي بالديدان المتغذية بالاجزاء
الارضية والثاني كالحبب الطير المتغذي بالجراد المتغذي بالنبات وبالجملة فقد
علم بالاستقراء ان الاغذية الانسانية منتهية الى الطين بالواسطة او واسطتين
او وسائط **نعم** تعرف الجيب للاستقراء لكن كان ينبغي له التعرّف بعد المنع لمدعى
القائل كما فعلناه والحاصل فقد منع في ظلة الوهم بصيرته فاحسره
بشيخ التحقيق وليريد رك كنه حقيقة واما عدم تمام المطلوب ما لم يثبت شيئا
نقالي خلق الانسان بهذا الطريق كما ذكره المعترض فسلم كنه ثبت بالتجربة
صيانته نقالي اياه بهذا الطريق كيف وعليه مدار علم الطب الذي لم يمنع
احد من الانبياء عليهم السلام واذا تم هذا فظهر ان قول المصنف وان ادم
بفتح العزة وجه ثان مبني على ان خلق الانسان من الطين بواسطة ابيه
المخلوق منه او ابتداء خلق الانسان من الطين باعتبار خلق ابيه منه او لا وقد
يقال للهمزة مكسورة وبالجملة عطف تفسير للجملة السابقة بعني ان معنى كون
المادة الاولى وان ادم عليه السلام مخلوق منه كنه التأسيس اولى من
التاكيد واما تجوز ان ينتظم الجملة الاولى ومباي الاغذية وادم عليه
السلام فمحل باستقلال الوجهين سواء كان الثاني تخصيصا بعد التعميم
اعتنا بالخامس او كان الثاني اكفاء بعني الوجه الاول كلفائته في التوجيه
كما ذهب اليه منهما ذاهب ولا يخفى عليك انه يحتل بكل منهما استقلال الوجهين
مع ان اعتبار الاستقلال المعنى الى تكثير الوجوه اولى وقول القاضى او خلق
اباكم هذا الوجه ثالث بعني او لا يرتكب لجوز في الخلق او النسبة بل يقدر
فيل المراد من الخلق في الوجه الاول هو الخلق بالوسائط فالمعنى ابتداء خلقكم
من طين بان خلق ادم عليه السلام الذي هو ابوا البشر منه ثم من نطفة ابني
هي جزوه اولاده ثم وشر خلق بينه منه بوسائط لا بالذات واما في هذا الوجه
هو الخلق بالذات ولذا ايضا راي حذف المضاف في هذا يجوز ان يكون منه

بعضية ويحتمل ان لا يكون منه ابتداءية بل يكون توجيهها لخلق افراد الانسان
من طين مع ان المخلوق منه هو ادم عليه السلام فقط وحاصله ان معنى خلقكم
من طين ابتداء خلقكم منه فبني كلا الوجهين على كون المخلوق من الطين هو ادم
عليه السلام فقط اما بان يكون معنى خلقكم من طين ابتداء خلقكم منه واما على
حذف المضاف **اقول** يحصل كلامه ان يتعلق الخلق بالمخاطبين حسبما قرره
من جعل الخلق على ما يكون بالواسطة او يتعلق بادم عليه السلام فقط اما جعل الخلق
مجازا عن ابتداء او حذف المضاف وهذا صحيح في نفسه لكن المقدمة القابلة لتحمل
ان لا يكون مبني الوجه الاول على ان يكون من ابتداءية فيختار المنع لانها اذا
كانت صلة المخلوق كما ينادي عليه قوله فخلق افراد الانسان من طين وقوله
مع ان المخلوق منه ادم عليه السلام فهي ابتداءية البتة وكذا اذا كانت ظرفا
مستقلا لان الابتداء ليس بعنصر من الطين كما عرفت ولا يصح ما ذكره في تصوير
الحاصل من قوله معنى خلقكم من طين ابتداء خلقكم منه الا بان تكون ابتداءية
وكذا في كل جملة وقعت بعد هذه الجملة لا يمكن حمل من فيها الا على الابتداء هذا
وقد قال القاضي في تفسير سورة الاعراف عند تفسير قوله تعالى خلقتمني من
نار وخلقتم من طين والاية دليل الكون والفساد وان الشياطين اجساد
كائنة وفعل اضافة خلق الانسان الى الطين والشيطان الى النار باعتبار
الجزء الغالب فقوله والاية دليل الكون والفساد قيل فيه ان الكون وجود
عنصر بعد ما لم يكن والفساد عدمه بعد وجوده والكلام المذكور دليل على وجود
الانسان والشيطان بعد ما لم يكن فهو دليل الكون واما الفساد فغير معلوم
منه **فان قيل** خلقهما من الطين والنار دليل على ذهاب صورة الطين والنار
قلنا ممنوع لانه يجوز ان يكونا باقيين على صورتها مع زوال خواصهما ولذا
قال بحقوق الفلاسفة ان العناصر تحقق بصورتها في بدن الانسان وتبقى مع
الصورة الانسانية **اقول** قد صرح في المواقف بحدوث الصور الشخصية وجواز
حدوث بعض الصور النوعية فيتحقق الفساد بلذاب الصور الشخصية
للطين والنار وذهاب صورتها النوعية وما نفله عن بعض الفلاسفة
من تحقق العناصر بصورتها في بدن الانسان فيجوز بقاء صورها الحسية
وقوله وفعل اضافة خلق الانسان الى الطين الى اخره **قيل** رد عليه ان المنا

لهذا الاعتبار ان يقال خلقته من تراب واجيب عنه بان المراد من الطين
التراب كما نص عليه في موضع اخر من التنزيل واما غير ما لطين الذي هو مركب من
التراب والماء لعدم قبوله الشكل الا بعد كونه طينا **اقول** حاصله كون
الطين الذي هو المخلوق مجازا عن احد جزئيه ولا يصير اليه بلا مقتضى ووقوع
التراب بذل الطين في موضع اخر لا يقتضي ذلك غاية ان خلقه نازلة ينسب
الى المادة الصرفة الاولى وقارة الى المادة المستعدة للصورة ولا يجب ارجاع
احدهما الى الاخرى بعرف النظم عن ظاهره فالجواب **الصفحة** ان الطين
المركب من العنصرين بعض جزائه فنسبة الخلق اليه باعتبار الجزء الغالب بان
يكون هذان العنصران اكثر من الاخرين واما نسبته الى التراب فباعتبار
الجزء الغالب ايضا لانه اكثر من الثلاثة وقيل في تفسير سورة الحجر عند تفسير
قوله تعالى والجنان خلقناه من قبل من نار السموم الجان ابوالحسن وقيل
ابليس ويجوز ان يراد الجنس كما هو الظاهر من الانسان لان شعب الجنس ما كان
من شخص واحد خلق من مادة واحدة كان الجنس باسره مخلوقا منها ولا يمنع
خلق الحياة في الاجرام البسيطة كما لا يمنع خلقها في الاجرام المجردة فضلا عن
الاجساد المولفة التي الغالب فيها الجزء الناري فانها اقبل لعنصر الناري
الغالب فيها الجزء الارضي وقوله من نار باعتبار الغالب كقوله خلقكم من
تراب انتهى وقيل في سورة الصافات عند تفسير قوله تعالى فانبهضوا فهاهنا
قالب ولا يقال الشيطان من النار فلا يحترق لانه ليس من النار الصرفة
كما ان الانسان ليس من التراب الخالص مع ان النار القوية اذا استولت على
الضعيفة استهلكتها قال الكاظمي وفي قوله ولا يمنع خلق الحياة الى اخره
جواب سوال مقدروا انه كيف تخلق الحياة في النار وهو بسيط لكن المشا
والقياس ان الحياة لا تكون الا في المركبة فاجاب بما قاله لا يمنع خلق
الحياة في النار كما لا يمنع خلقها في الجردات مع انها بعد من الحياة من الجسم
ولا يخفى ان هذا قول بالجزوات ولما لم يثبت وجودها بل منع جمهور المتكلمين
وجودها فلا وجه لان جعل مقبلا عليها ثم ان المراد من خلق الجان من النار
ان الجزء الغالب عليه النار كما ان الجزء الغالب على الانسان التراب ولذا
يميل بالطبع الى سفلى فلا يبقى كل منهما على بساطته انتهى **وذكر السيوطي**

في كتاب الطب النبوي ان الانسان لما كان فيه جبر ارضي وجبر مائي وجبر هوائي
قسم النبي صلى الله عليه وسلم طعامه وشرايبه ونفسه الى الاجزاء الثلاثة قال
فان قيل فابن الخط الناري قبل هذه مسألة خلاف في الناس من قال ليس في
البذر جزء ناري وعليه طائفة من الاطباء وغيرهم ومنهم من اثبت انه في وقد
فرق المحقق التفتازاني في شرح المقاصد بين الجن والشیاطين فانها متغايران
فانه ذكر ما قاله الفلاسفة فيها وفي الملائكة ثم قال وعندنا ان الملائكة اجسام
لطيفة نورانية تتشكل باسكال مختلفة ونسب فيشرح المقاصد هذا القول
لظاهر الكتاب والسنة قال وهو قول اكثر الامة قال والجن اجسام لطيفة
هوائية تتشكل باسكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المومن والفاطر
والطبيع والفاشي والشیاطين اجسام فارية شانهم القاء النفس في الفساد
والعواية قيل وتركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب
على الشیاطين عنصر النار واما الاخيرين عنصر الهواء وكون الهواء والنار
في غاية اللطافة والتشفيك كانت الملائكة والشیاطين بحيث يدخلون المفايق
والمنافذ حتى اجواف الانسان ولا يرون خاصة البصر الا اذا اكتسبوا من
المرتجات الاجزاء التي تغلب عليها الارضية والمائية جلايب وعواشي فيروى
في ابدان كما بداه الناس وغيرهم من الحيوانات انتهى كلامه وذكر الامام
السكاكي في المفتاح في قوله تعالى وحملنا من الماء كل شيء حي انه ياتي في الروايات
انه جل وعلا خلق الملائكة من ریح خلقها من الماء والجن من نار خلقها منه وادم
من تراب خلقه منه قال السيد قوله ياتي في الروايات استيناف لدفع توهم
ان تفسير الامة مخالف لما ورد به الكتاب والسنن من ان مبدء الانسان الارض
ومبدء الجن النار ولما روي من ان مبدء الملائكة الریح فاشارة الى وجه التوفيق
انتهى **وههنا** يبحث لطيف وموانة اذا اريد بالانسان الجنس وجعلت الى
للاستغراق لا يلزم عليها خلق جميع الافراد لم يتم وقت الاخبار وذلك بان
يكون عبر عن الماضي والمترقب بصيغة الماضي ولذلك وجهان مذكوران في
حاشية السيد على الكتاب في تفسير قوله تعالى يؤمنون بما انزل اليك **آدم**
تغليب ما خلق على ما لم يخلق وتحقيقه ان خلق الجميع معنى واحد يشمل **آدم**
صيغة الماضي واما ما حققه صيغة المستقبل فعبر عنهما معا بصيغة الماضي ولم

يعكس تغليب الموجود على ما لم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل
والثاني تشبيه مجموع المخلوقين بشي خلق في خلق لان بعضه خلق
وبعضه منسطر سبخلق فيصير خلق مجموعهم تشبيها لخلق ذلك الشيء الذي وجد
فيستعار صيغة الماضي من خلقه لخلق المجموع وقد اضمحل بذلك ما يتوهم من لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجازية كل واحد من الوجهين ولا يشتبه عليك ان الجاز
المسئل والاستعارة المذكوران متعلقان بصيغة خلق وحدهما بلا اعتبار
لما دونه وقد حقق مثل ذلك في الامة السابقة وفي قوله تعالى انا سمعنا كتابا
اتزل من بعد موسى **وهذا** البحث طويل الذي ذكره المباحث وقد ذكرناه
في رسالتنا في ليلة النصف من شعبان فلتراجع فان نقله في هذه الرسالة
يفوت المقصود منها **قال الله تعالى من سلاله** قال القاضي خلاصة
سكت من بين الكدر قال المولي ابو السعود السلاله ماسل من الشيء واستخرج
منه فان فعاله اشرا لما يحصل من الفعل فتارة يكون مقصودا منه كالحالة
والخوي غير مقصود كالحالة والكناسة والسلاله من قبيل الاول فانها
مقصودة بالسلا ومن ابتدائية متصلة بالخلق ومن في قوله من طين بيتا
متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلاله اي خلقناه من سلاله كانه من طين
ومحذوران يتعلق بسلاله على انها بمعنى مسلوقة فهي ابتدائية كالاولى وفي
قوله بيانية متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلاله اشارة لرد قول القاضي من
فيه قوله من طين متعلق بمحذوف لانه صفة لسلاله او من بيانية فقا بلرب كونه
بيانية وبين كونها متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلاله فان من البيانية ان
وقعت بعد معرفة كانت حالا وان وقعت بعد نكرة كانت صفة واما
قوله الارض في باب المفعول المطلق ان البيانية الواقعة بعد المعارف نحو
قوله تعالى وما يكمن من نعمة فمن الله على تفرع رجل ما موضوعة مع مجرورها خبر
مبتدأ محذوف وان وقعت بعد نكرة كانت صفة فقد رد السيد في الحاشية
كونه خبرا وقال المشهور انها حال وقد ذكر الرضوي في قوله تعالى ومن ذريتنا
امة مسلمة لك ان من للتبعيض او للبيان فقال المحقق التفتازاني جوز
كون من للتبعيض ولم يقطع به لانه من البيانية مع المجرور تكون ابدان تامة
المبين بمنزلة صفة او حال ولم يعهد كونه خبرا مثل الرجس من الاول فان

بمعنى في الاوثان ولا يحصى سوي ان يقال المعنى امة مسلمة من ذرية النبي صلى الله عليه وسلم
الى مفعول واحد ارجح ان يكون امة مسلمة مفعولي انتهى وقد بينه الحفيد
التفتازاني في كلامه المحقق والكشاف ثم رايت مولانا سعدى افندي نبه
على الاعتراض في بيان القاصي في مقابلة فيها بين كون الظرف صفة وبين
كون من بيانية فقال قوله منطلق بمحذوف قيل يعني ان من تبعه فيه وقوله
او بيانية فتكون السلا لذهي لطيف ومعه عليه ان من البيانية لا تشا في
الوصفية فكل اوليت في خصوصيات يمكن ان يحجب بانه يجوز ان يجعل المعنى
الواو او يراد بالصفة المخصصة على ما هو المتبادر او يقال قوله من طين
بدل او عطف بيان باعادة الجازم في قول المصنف بيانية اشارة الى ان مدحها
اريد به البيان لانها البيانية المصطلحة فليتا مل انتهى كلام سعدى وفيه
الكشاف من الثانية في قوله من سلا لذهي لطيف للبيان كقوله من الاوثان
قال ابو حيان لا تكون للبيان الا بما تقدم ان تكون السلا لذهي لطيف
اما اذا قلنا انه ما انزل من الطين فتكون لا ابتداء الغاية انتهى وقال
القاضي وقيل المراد بالطين ادم لانه خلق منه والسلا لذهي لانه خلقه قال مولانا
سعدى قوله وقيل المراد بالطين ادم صلى الله عليه وسلم الى اخره يعني بما تقدم
ان يراد بالاستلام نساء الجنس وروى مولانا العلامة ابن كمال الوزيري بانه لا وجه
له لما فيه من اخراج ادم صلى الله عليه وسلم من الجنس المذكور قلت اذا كان الكلام
وصف الجنس بحال اكثر افراده لم يلزم محذور والافعال منه ايضا ذلك في قوله
ثم جعلناه نطفة فانه كغيره يجوز اعادة الجنس من الانسان واعاد ضمير جعلنا
على الانسان ثم ان قوله من طين على هذا القول مجاز باعتبار الكون ولا
يحتج بعده لعدم ظهور قرينة المجاز ولعل هذا هو وجه الصعوبة المشار اليه في كلام
المصنف انتهى كلام سعدى وفي الحديث ان الله تعالى خلق ادم من قبضة
قبضتها من جميع الارض اي من جميع اجزا الارض قال ابن رسلان ظاهره انه
خلق من الارض الاولى وهو خلاف ما ذهب اليه وهب من انه خلق راس ادم من
الاولى وعنقه من الثانية وصدره من الثالثة ويديه من الرابعة وبطنه
من الخامسة وفخذه ومذاكيره وعجزه من السادسة وساقه وقدميه من
السابعة وقال ابن عباس خلقه الله تعالى من اقاليم الدنيا فانه من تربة

الكعبة وصدره من تربة اليمن وظاهره وبطنه من تربة الهند ويديه من
تربة المشرق ورجليه من تربة المغرب وقال غيره خلق الله تعالى ادم من ستين
نوعا من انواع الارض من التراب الابيض والاسود والاحمر والاصفر انتهى
وقال الطيبي القبضة ما يغم عليه من كل شئ ومما كان كانت متعلقة بخلق تكون
ابتدائه اي ابتداء خلقه من قبضة وان كانت خلا من ادم تكون بيانية
والقبضة هنا مطابقة لما في قوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيمة
في بيان تصوير عظمة الله تعالى وجلاله وقدرته وان المكونات كلها متفاداة
لارادته ومنجزات بامر فاذا ورده عليها كن فكانت بما شوهدهم الانسان
وقبضة الشئ على السهولة تسخير الله وفي الحديث فجاء بنوا ادم على قدر الارض اي
على لونها وطبعها لخلق من الحمر من لونه احمر ومن سهلها من سوادها الخلق فيه
اللين والرفق وقوله في الحديث وبين ذلك اي من سائر الالوان قيل
خلق ادم من ستين نوعا من انواع الارض وطبائعها فجاءت اولاده مختلفين
الالوان والطباع قيل وهذا المعنى اوجب الله تعالى في الكفارة اطعام
ستين مسكينا ليكون بعدد انواع بني ادم ليعلم الجميع بالصدق وقوله في
الحديث والسهل والحزن اي فالسهل خلق من الارض السهلة وحزن من الحزن
وهو بفتح الحاء المهملة وسكون الزاي وهو ضد السهولة الغليظة الطبع الخشن
اليابس من حزن الارض وهو الغليظة الخشن والحزونة الخشونة وقوله والحديث
والطيب اي جاء الحديث من الارض الجنية والطيب من الارض الطيبة قال
الطيبي اراد بالحديث من الارض البضة ومن بني ادم الكافر وبالطيب من الارض
العذبة ومن بني ادم المومني وقال ابن رسلان وقد ضرب الله تعالى مثل المومن
والكافر والطيب والحديث مثل المومن مثل البلد الطيب الراكي يخرج نباته اي
زرعه باذن ربه سهلا والذي يخبث مثل الكافر كمثل الارض السبخة الجنية التي
لا تخرج نباتها وظلها الا نكدا اي عسرا قليلا بغشاة ومشفة وكذا المومن يعطي
القطا بسهولة لسهولة طبعه والنجمل لا يعطي الا بتكلف كبير انتهى وما

احسن قول القائل

- الناس من الارض ومنها هم من خشن في المس اولين
- لجنود تدعى به ارجل وائم يوضع في الاعين

قال في المواهب ثم رُفِعَ الله تعالى إلى سريره ملكته وخَلَعَهُ على الكشاف ملائكة
وأمرهم فطافوا به في السموات ليري عجائب مذكورة **قال** ابن عباس نعت الله تعالى
إلى آدم ملائكة من السماء معهم سريره من ذهب فخلوة على السرير حتى صعدوا به إلى
السماء فاهطلوه الجنة نحوه الجمعة **قال** محمد بن علي الترمذي لما اكمل الله خلق
آدم رَفَعَهُ على الكشاف جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل والملائكة عِشْرُونَ
من ذهب ويقال من ياقوت أحمر له سبع مائة قائمة فقال طوفوا به في سماواتي
ليري عجائبها فيزداد يقيناً فطافوا به مقدار مائة عام حتى وقفوا به على مقدار
كل شيء من عجائبهم ثم أمرتهم أن تحولوا وجوههم من العرش إليه فيسجدوا وقبلوا
وله ذلك تحلة جنازة أولاده بأربعة لكن في قوله أدخل الجنة نحوه بناء في قول الكشاف
خلق آدم في أحضرة من يوم الجمعة فليتنا مل هذا وقد ذكر العلماء أن السلام أول
كلمة تفاوض بها آدم مع الملائكة فأنه لما خلقه الله تعالى قال له اذهب إلى ولدك
النفر من الملائكة فسلم عليهم واستمع ما يجيبونك به فانها تحيتك وتحيته وربك
فقال لهم السلام عليكم فقال له الملائكة وعليك السلام ورحمة الله وبركاته
وهذا آية ما ذكره في المواهب من أن السلام من خواص هذه الأمة لا يشاركهم
فيه غيرهم من تقدم ذكره **قال** القاضي تقي الكشاف في تفسير سورة الذاريات عند
تفسير قوله تعالى فالوا سلاماً قال سلام قوم منكرون وأنا أنكرهم لأن السلام
لم يكن تحيتهم فأنه علم للاسلام انتهى أي وقوم إبراهيم كانوا كفراً وكرايم كاللوث
في تفسير سورة الكهف أن قول الحضرة موسى عليهما الصلاة والسلام حين سلم
عليه وإني بأرضك السلام يدل على أن ملاقاتهما لم تكن بين خوف ورس ولا زور
لأن تلك الأرض أرض بني إسرائيل وما يقرب منها وهي منفى السلام ومعدن
الاسلام انتهى كلامه **وقد** يدل على أن السلام ليس من خواصنا بل هو تحية كل
مسلم في أي عصر من لدن آدم وهو جزاء الكرم ما ذكره ابن تيمية في باب ما من ظهور
اليهودية أيام سيدنا موسى صلى الله عليه وسلم بفارس والروم محل خفاؤه لم يظهر
ه من موسى صلى الله عليه وسلم تلك البلاد في حال حياته لأنه بعد ذلك فرعون توجه
لقتال الجبابرة ووقع في اليأس ومات به وطلب من الله تعالى أن يدينه من الأرض
القدسية رمية حجر فقبله وزاده ومات ولم يدخل تلك البلاد فكيف يدعي ظهور
دينه بها وفشو السلام بها فتمل هذا وظاهر هذه الروايات أن آدم صلى الله

عليه وسلم ثم خلقه فنفخ الروح فيه وهو بالارض لقوله ثم رفع عيسى إلى اجرو
والذي ذكره ابن العباد في منظومته خلافة وأنه إنما تم خلقه في وسط السماء
ورفع على الكشاف الملائكة فطافوا به ليري عجائب الملكوت **وقال** الطبري في
شرح المشكاة عن القاضي أنه الله تعالى خلق آدم من وجه الأرض وخمره حتى
صار طينا ثم تركه حتى صار صلصالا وكان ملقى بين مكة والطائف بين
نهران قال ولا ينافي ذلك تصويره في الجنة لجواز أن تكون طينته لما خمرت
في الأرض وتكت فيها حتى نضت عليها الأطوار واستعدت لقبول الصورة
الانسانية حملت إلى الجنة فصورت ونفخ فيها الروح انتهى كلام الطبري فيفتى
أنه دخل الجنة قبل أن يصور وقبل نفخ الروح فيه **والذي** في منظومته ابن
العباد أنه صور في وسط السماء ثم أمر الملائكة له بالسجود **وقال** في المحبس وقد
اختلف في المكان الذي خلقت فيه حواء على ثلاثة أقوال أحدها مذهب
وعب وجماعة أن الله تعالى خلق حوا خارج الجنة ثم اختلف هؤلاء **وقال**
بعضهم خلفها في الأرض وآدم بين مكة والطائف ثم حملا عيسى إلى الجنة
وقال بعضهم خلق آدم وأمر بحمله عيسى إلى السماء الدنيا فلما وصل إلى باب الجنة
وضع السور والقي عليه النفاس وخلقت حوا من صلعه اليسرى ثم أمر بالذهول
إلى الجنة **وقال** ابن عباس وابن مسعود وجماعة خلقها في الجنة والقي عليه
النوم بعد الدخول ولهذا قال بعضهم المرأة أصلها من الجنة ولهذا ابيض لها
الحرير والذهب وبها لاهل الجنة ولهذا لا يملأ الزوج من الزوجة الحسناء
الصالحة كما لا يملأ من نعيم الجنة **وذكر** في حادي الارواح أنه في القول بانها
خلقت في الجنة لا يعتدح في ذلك أن الجنة ليست محل نوم لأنه إنما ينتفي عنها
حصول النوم فيها بعد الدخول فيها يوم القيمة لا قبله وقد روي عن ابن عباس
أن آدم كان بين النائم واليقظ لم يعلم انها خلقت منه فلم يعطف عليها
قال في المواهب ثم أمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس فطرد
الله تعالى وأبعده ونزاه وكان السجود لآدم مجود تعظيم تحية لا سجود
عبادة كسجود أخوة سيدنا يوسف صلى الله عليه وسلم له فالتسجود له بالحقيقة مأو
الله تعالى وآدم كما قبله انتهى كلامه **وقوله** ثم أمر الملائكة بالسجود له ظاهره
أن أمره تعالى للملائكة بالسجود وإنما كان بعد تمام خلقه وتعليمه للاسماء وهو

ظاهرة البقرة فانه ذكر امره لهربا للعباد بعد انبائه لهربا بالاسماء وقالت
القاضي لما انبأتم بالاسماء وعلمتم ما لم يعلموا امرهم بالسجود له اعترافا بفضل
واذا الحق واعترافا بما قالوا فيه وقيل امرهم به قبل ان يسوي خلقه لقوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين امتحانا له واطهرا لفضله
انتهى فالشيخ الاسلام في الحاشية قوله لما انبأتم الى اخره قصيته تاخير الامر
به عن تسوية خلقه بدليل تاخير عن انبائهم وتعليمهم المستلزمين لتسوية
خلقهم وقوله وقيل امرهم به قبل ان يسوي خلقه الى اخره وعليه اقتصر بعض المفسرين
وهو الظاهر وجواب عن دليل الاول بان الواو فيه قوله واذا قلنا لا تقتضي الترتيب
وقال مولانا سعدى اصفدي قوله امرهم بالسجود له اعترافا بفضل الى اخره
وتوابعه كتب الأصول ان من قال انه الامر للفور استدلال بدم ابلين على ترك الفور
ولا دليل عليه سوى الامر واجب بان دليل الفور ليس الامر المطلق بل الفا
في قوله فقعوا يقتضي التعقيب من غير تراخ وبما هذا لا يصح قوله اعترافا واداء
لحقه واعترافا بما قالوا فيه لكن التحقيق ان الفاء الجزائية لا تدل على
التعقيب من غير تراخ بما ناض عليه في التلويح انتهى كلامه **واقول** بيان قوله
وبما هذا لا يصح قوله اعترافا الى اخره انه يجب ان كان الامر بالسجود فقتونا بتسوية
فلا بد ان يقع بعده من غير فاصل وليس هناك اعلام للملائكة منه بالاسماء حتى
يتبين له فضلهم فيعتزفون به ويؤثرون حقه ويعتدرون عما قالوا فيه
وانت خبير بان الواقع بعد الفاء هو طلب السجود لا نفس السجود فلو لم يكن الامر
مقتضاه الفور لما دم ابلين بحجود الخلف لان المتعقب للتسوية هو طلب السجود
لا نفسه وقد يكون الشيء مطلوباً مطلقاً أو مقيداً في وجوب الصلاة في اول الوقت
فان الشخص المطلق بها مطلوب منه اذا وضا طلباً مطلقاً ومنه هذا فلا يخفى ان
ان القاضي اعطى ما ذكرناه على ان الامر لم بالسجود كان بعد التعليم والانباء
فيصح قوله اعترافا الى اخره ولا يعارضه الاية الثانية فانها عند من يقول
بالاول لعله يؤولها بما ذكر في التلويح ويصدق ذلك بوقوع التعليم قبل السجود
الى اخره بل تعقيب كل شيء بحسبه كما اجاب به ولهذا كان الامر في الاية الثانية
معللاً بالامتحان له واطهرا لفضله واما الامر على الوجه الاول الواقع في
عبارة المفسر فليس معللاً بل المعلل المذكور بل المعلل بها السجود المأمور به وقد

اتخذ فعل الفعل المعلل وهو السجود وفاعل العلة وقد سلك ابن كمال الوزير
مثله لك في الكلام على اية الوضوء والتفتازاني في قوله تعالى **اذ انودي**
للمسجود من يوم الجمعة ولله ما يبني معه بحث في ذلك اشرفنا الى بعضه
ثم رايت في الحاشية انه اختلف في موضع السجود فقيل كان في الارض وقيل كان
في السماء واختلف في وقته ايضا فقيل لما نفخ فيه الروح بحجود والة لقوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفا للتعقيب وقيل
بل كان بعد انباء الملائكة بالاسماء واطهرا لفضله عليهم واجاب خدمتهم له
بسبب العلم وظاهر نظم الاية في سورة البقرة يدل عليه لكن تقدم عن شيخ
الاسلام الجواب عنه بان الواو في قوله واذا قلنا للملائكة لا تقتضي الترتيب
وفي تفسير سفا الصدور لا يبي بكون الفاعل من بعضهم انه كان سجود الملائكة
لا دم مرتين مرة حين خلق بدليل قوله تعالى فقعوا له ساجدين ومرة بعد
ظهور فضله عليهم بعد العلم بالاسماء بدليل ما في سورة البقرة **وهذا قول**
تفرد به هذا القائل ولم يوافقه احد من المفسرين وقالوا لم يكن ذلك الا
مرة واحدة والظاهر هو ان السجود بعد الانباء بالاسماء والفا قد تكون للتعقيب
مع التراخي كما في قوله تعالى فارلما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه
وكان ذلك بعد مدة ومثله قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه
مع انه كان بعد ما نسي سنة انتهى كلام الحاشية وتقدم كلام مولانا سعدى
والتلويح في الفا الجزائية انما لا تقتضي التعقيب فليذكر **هذا قول**
الموافق فالمسجود له بالحقيقة الى اخره **اقول** تفريع هذا بما قبله حتى
جد افان المذكور في تفسير القاضي وغيره ان السجود في الامسلة لا مع تظا
و في الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة والمأمور به اما المعنى الشرعي
وهو وضع الجبهة على قصد العبادة وعليه فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى
وادم جعل قبالة سجودهم لغيره الشانه او سببا لوجوبه وكانه تعالى لما خلقه
بحيث يكون اعمودا للمبدءات كلها بل الموجودات باشرها ونسجة طائفة عالم
الروحاني والجسماني وذو لبيعة للملائكة الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات
ووصلة الى ظهور ما يتوابعه من المراتب والدرجات امرهم بالسجود وذلك
لما راوا فيه من عظيم قدرته وباهر اياته وشكرها لما انعم عليهم بواستطاعتهم

قال لا م فيه كاللام في قوله اليس اول من صلى لقبلكم اذ في قوله تعالى
اقم الصلاة لدنك الشمس **واما المعنى اللغوي** وهو التواضع مع الاخفاء
لا دم حجة وتعظيما له كسجود اخوة يوسف له اواله للوالا نقيبا بالسجدة
تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كما انهم انتهى المقصود منه **فعل منه** انه
اذا حمل السجود على السجود الشرعي وهو وضع الجبهة بقصد العبادة يكون السجود
له بالحقيقة هو الله تعالى لانه هو المعبود وادم قبله لذلك لما ذكره اللام
في قوله اسجدوا لادم مثلها في قوله اليس اول من صلى لقبلكم او مثل قوله تعالى
اقم الصلاة لدنك الشمس ولا يكون السجود لادم حينئذ سجود حجة بل السجود حينئذ
له تعالى بسجود عبادة **تضعف** الفخر الرازي هذا القول فانه لا يظهر فيه شرف
لا دم وقد علمت من كلام القاضي جوابه بانه لا يقال صليت للقبلة بل اليها
وقد علمت ايضا جوابه من كلام القاضي وان اللام مثلها في قوله اليس اول
من صلى لقبلكم او مثل قوله اقم الصلاة لدنك الشمس لكن قال بعضهم في التفسير
بهذه الامة نظروا في الجنب لو كان قبله لما استكبر ابلين وقد علمت ردة من
كلام القاضي واما اذا حمل السجود على المعنى اللغوي وهو التواضع مع تظاهره في السجود
له ادم بما طريقه الحجة كما وقع لاخوة يوسف فعنه صلى الله عليه وسلم وقد ضعف
هذا بان قوله تعالى فقعوا له ساجدين يدل على انهم بلغوا غاية السجود ورؤ
ذلك بان الجاني في ركبتيه واقع فقد علم انها قولان فتفرع احداهما على الآخر
فيوظف من ثم رايت القرطبي حمل السجود على وضع الجبهة على الارض لكن لا بقصد
العبادة بل بقصد التقية وعليه ايضا فالسجود له المعنى هو ادم وقبارة القرطبي
اختلف الناس في كيفية السجود لادم بعد قوله بعد اتفاقهم على انه لم يكن سجود
عبادة فقال الجمهور كان هذا ان الملائكة بوضع الجبهة على الارض لادم كما السجود
المعتاد في الصلاة لانه الظاهر في العرف والشرع وعلى هذا كان ذلك السجود
تكريرا لادم واظهارا لفضله وطاعة لله تعالى وكان ادم كالقبلة لله وقيل
معنى لادم الى ادم كما يقال صلى للقبلة اي الى القبلة وقال قوم لم يكن هذا
السجود المعتاد اليوم الذي هو وضع الجبهة على الارض ولكنه يبقى على اصل
اللغة فهو من التذلل والانقياد اي اخضعوا لادم واقروا له بالفضل فسجدوا
اي امثلوا ما امروا به فان قيل فما الحكمة في الامر بالسجود له قيل ان الملائكة

لما استعملوا تسبيحهم وقد يسميهم له امرهم بالسجود لغيره ليعلم استغناء عنهم
وعن عبادتهم وقال بعضهم استضعفوا ادم ولم يعرفوا خصائصه الصنع به فامروا
بالسجود تكريما ويحتمل ان يكون الله تعالى امرهم بالسجود له معاقبة لهم على قولهم
ان جعل فيها من يفسد فيها لما قال لهم اناي جاعل في الارض خليفة وكان علم
منهم انه ان طاعتهم انهم قائلون هذا فقال لهم اناي خالق بشر من طين وعا
خليفة فاذا نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والمعنى ليكون ذلك
عقوبة لكم في ذلك الوقت بما ما انتم قائلون الان انتهى **في الكلام في ان**
ادم هل سجد حين سجدت الملائكة اولا فروي محمد بن نصر عن اسحق قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى امر ادم بالسجود فسجد فقال لك
الجنة ولمن سجد من ولدك وامر ابلين بالسجود فابيا ان يسجد فقال لك النار
ولمن ابيا ان يسجد ووردت احاديث كثيرة في هذا المعنى وقد اختلف في ان
هذا السجود الذي هو حجة وتعظيم لادم هل كان مباحا لغير ادم قبل ما كان
مباحا لغيره كما لم يجب لغيره وقيل كان مباحا الى زمن يعقوب قال تعالى
وخروا له سجدا وكان اخر من فعل له ذلك نوح وقيل بل بقي الى زمن النبي
صلى الله عليه وسلم حتى سجدت له الشجر والجل وقال امحياه انا نحن احق بالسجود
لك من هذه الاشياء فمنهم من ذلك وقال لا ينبغي لمخلوق ان يسجد لادم تعالى
ولو امرت احدا ان يسجد لاحد لامرت الزوجة ان تسجد لزوجها كذا في الحديث
قال في المواهب انه روي عن جعفر الصادق انه قال كان اول من سجد لادم
جبريل ثم ميكائيل ثم اسرافيل ثم عزرايل ثم الملائكة المقربون **واقول**
في هذا الترتيب توقف مع قول بعض العلماء ان فائدة الجمع بين لفظة كلهم
واجمعون في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الدلالة على الاتحاد في زمن
السجود بما فيه من الخلق والتوقف في قوله ثم عزرايل الى اخره يعلم منه
انه ورد ان اسرافيل الموت عزرايل وبه يعلم رد ما قاله الشافعي من انه لم يرد
في السنة تسميته بذلك واما الوارد فيه ان الله ملك الموت فليراجع واعلم
مراؤه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في المواهب وعن ابي الحسن النعماني
اول من سجد اسرافيل قال ولذا جوزي بتولية النوح المحفوظ انتهى وفي رواية
ابن عساکر لما امر الله تعالى الملائكة بالسجود لادم كان اول من سجد له اسرافيل

قال لوكا جوري فاثابة الله تعالى ان كتب القرآن في جهنم انتهى وصار الخميني
وقبل اول من وجد اسرار في رفع راسه وقد ظهر القرآن كله مكتوبا في جهنم
كرامة لسببه لذلك وفي المواهب والمآخذ ان الله تعالى في حواء التي سكن الي ادم ويسكن
اليها خفين صار لهما فاضت بركانه عليها فولدت له في تلك الاعوام اربعين ولدا
في عشرين بطننا وصفت شيئا وحده كرامة من اطلع الله تعالى بالنبوة بعده
فقوله اربعين ولدا في عشرين بطننا الى اخره لا يخفى ان العدد نفي في مدلوله
وهل له مفهوم او لا فيه كلام العلماء وقد حصر الاولاد في الاربعين والبطون
في عشرين ثم قال فوضعت شيئا وحده فان كان من داخل البطون العشر
والاولاد الاربعين تناقض الكلام حينئذ لانه حيث كان في بطن منفرد الزم ان
تكون البطون الباقية تسعة عشر والاولاد الباقون تسعة وثلاثين ولا
يمكن ولادتها كذلك الا اذا كانت ولدت ثلاثة منها في بطن واحدة وحينئذ
فصل كانوا جميعا ذكورا واناثا او مختلفة وان كان شيت خارجا في الاولاد
والبطون لزم ان تكون الاولاد واحدا واربعين والبطون واحدا وعشرين
بطننا وقد ذكر في الخميني عن بحر العلوم ان شيئا ولد في بطن ثم انشئ بعده في بطن
فزوجها منه فعمل منه ان زوجة شيت ولدت كذلك في بطن مستقلة بعده وقد
ذكر في الخميني خلافا في عدد البطون وعدد الاولاد فقال قال ذهب عن حنيفة
مائة وعشرون بطننا وقيل خمس مائة بطن لتمام الف ولده روي عن ابن عباس انه
قال لم تمت ادم حتى بلغ اولاده واحدا واربعين الف الف عليه من عشرين ذكورا
وعشرين انثى وقيل الافات تسعة عشر وقبل احد وعشرون وقيل الافات
عشرون وروي ان حواء كانت تلد في كل بطن ثمانية ذكورا واربعة الانثى
شيت فان النور المحدث لما انتقل من ادم الى حواء حملت بشيت وحده لشرق نور
النبوة وهو المشهور وقيل كانت له ثمانية وثلاثون مائة لانه لا يتولد من جميع ما ولدت
حواربعين ولدا في عشرين بطننا او لهما قابيل وتوأمته اقليميا واخوهم عبد
المغيث وتوأمته امه المغيث واختلوا في مولد قابيل وقابيل قال بعضهم
غشى ادم حوا بعد مبطنا الى الارض مائة سنة فولدت له قابيل وتوأمته اقليميا
في بطن ثم قابيل وتوأمته كبودا في بطن واحد وكان بينهما ستان وفي المختصر
يقال ان بعد مائة وعشرين سنة من هبوط ادم وله ولدان في بطن واحد

قابيل وقابيل فقتل قابيل قابيل ورؤي ان ادم كان يغشي حوا في الجنة قبل
ان يصيب الخطيئة فحملت بقابيل وتوأمته فلم تجد عليهما وجدا ولا طلقا
حين ولدتها ولم ترمعها وما ظلمت الى الارض فغشاها فحملت بها قابيل
وتوأمته فوجدت عليهما الوجع والطلق والدم وفي بحر العلوم اذ ولد ولد لادم
لا دم الحارث ولا اخت معة في بطن ثم قابيل ومعة اخته اقليميا ثم
قابيل واخته كبودا ثم كسوب واخته ثم شيت ثم انشئ بعده في بطن فزوجها
منه واسمها حودة ثم اياما واخته حودة ثم سندل واخته ثم بارق واخته
ثم كذا وكذا الى تمام الاربعين بطننا عند محمد بن ابي حنيفة انتهى المقصود منه
ويشرح الحميري لابن حجر واعلم ان ادم اولد حوا اربعين ولدا في عشرين
بطننا الاشياء وصيته فانه ولد منفردا كرامة لكونه نبيا صلى الله عليه وسلم من
نسله وفيه انه يمكن ان يكون هذا الاستثناء مقطوعا فزيد الاولاد في
الاربعين بناء على ان العدد لا مفهوم له وقد يقال انه استثناء من مفهوم الكلام
السابق لان ولادة الاربعين في عشرين بطننا زعموا من الزوجية فاستثنى
من ذلك شيت فانه ولد منفردا وحينئذ يتوقف صحة الباقية على ان يولد له
في بطن ثلاثة وفي الباقية اثنين فليست كل واحدة من هذه البطون الذي حملت
ثلاثة هل كانوا جميعا ذكورا واناثا او البعض والبعض وفي كل حال فيلزم
مخالفة ما اشهر في الكتب من انه كان زوج ذكر بطن بانثى الاخرى وعلى
هذا يلزم زيادة الذكور والاناث على هذا العدد ولكن اذا اخذنا باحد الاقوال
السابقة عن الخميني فزيد الاولاد على هذه البعدة فيمكن تزوج الزائد على هذا
من ذلك ادم الاولاد بناء على انهم بلغوا اربعين الف وان احدا الاولاد
مات فاخذوا زواجه فليت ملة وتصية كلام المواهب ان ولادة حوا
وجملها بعد قبول التوبة وقد تقدم انها بعد مائتي سنة من هبوطها الى الارض
وذكر في الخميني عن ابن عباس انه بكى ادم وحوا لما فافا منها من نعيم الجنة مائتي
سنة ولم ياكلا ولم يشربا اربعين يوما ولم يقرب ادم حوا مائة سنة وقال
ذهب بن منبه لما هبط ادم الى الارض مكث يبكي ثلاثمائة سنة لا يرقا له
دم ثم قال بعضهم غشى ادم حوا بعد مبطنا الى الارض مائة سنة فولدت له قابيل
وتوأمته اقليميا وفي المختصر يقال انه بعد مائة وعشرين سنة من هبوط

ادم ولد ولدان في بطن واحد الى اخره وقد تقدم اننا نقلنا لك الخلاف بين
العلماء في ان حواء هل خلقت من قصبره او من الطين كما خلق ادم عليه السلام
وفي الحديث اكرموا عظامكم القل قبل انما عظام النبي صلى الله عليه وسلم عات لانها
خلقت من فضلة الطين التي خلق منها ادم فباحت ايستدرك قال العلقي
حاشية الجامع الصغير واصف من ذلك قوله من نعم ان حواء خلقت من فضلة
طين ادم فان الحديث في ذلك لم يثبت انتهى وقال السمرقندي رحمه الله تعالى
فمن ادم عليه السلام اظفاره وخلق شعره وازال وخرج بدنه ودفن في الارض
فخلق الله تعالى من ذلك الغلة الجريد من اظفاره والليف من الشعر والخشب
من الطين الذي خرج من جسده **وقال** التفت معناه الشعث ومنه قوله تعالى
نزلينهم اي ليزيلوا شعهم بعد الخلل من الحج والعمرة فعلى هذا القول
تكون الغلة خالة وجمعة ايضاً ويخرج العلوم عن ابن عباس رضي الله عنهما
لما خلق الله تعالى ادم ظهر في ظهره نور محمد صلى الله عليه وسلم وكانت الملائكة خلفه
ينظرون اليه ذلك النور فقال ادم يا رب ما اعموا الملائكة ينظرون الي ظهري
قال ينظرون الي نور محمد الذي اخرجهم من ظهرك قال يا رب اجعل نوري بحيث
اراه فظهر في سبابته فقال يا رب لعله بقي في ظهري من هذا النور شي قال نعم
نورا يحياه قال يا رب اجعله في بقية اصنامي فجعل نوراني بكرة الوسخي
ونور عمري البصر ونور عثمان في الخصر ونور علي في الابهام وكان ادم ينظر
الي تلك الانوار تتلا لا في خلال اصابع يمينه فنقل ذلك الي ظهره انتهى وقال
في الواهب لما خلق الله تعالى ادم جعل في ذلك النور في ظهره فكان يعلم في جبينه
فيغلب على سائر نوره **ولقي همنا مباحث شريفة وفوائد نفيسة**
لا يتيسر الوقوف على تحصيلها الا لمن حفته عناية صديقه وذلك
انه وقع الخلاف بين صاحب الكشاف والقاضي في خلق الارض والسما وما
فيهما ايها اسبق وان مدة خلقهما وما بينهما ستة ايام وهل هي مقدار ايام
الدنيا او ايام الآخرة كل يوم بالثلاثة سنة والخلاف في اول الاسبوع هل هو
السبت او الاحد ومذهب الخلق من هذه الايام هل هو السبت او الاحد او
الاثنين وان كلام القاضي والكشاف هل هو موافق واحدا من الاقوال وان
هذه الستة ايام هل هي خلق الارض وما فيها منها اربعة ايام والسما وما فيها

يومان وهل ايام خلق الارض وما فيها متصلة او مفصولة بايام خلق السما
وما فيها وهل هذه الستة ان خلقهما متوسط بين خلق الارض وحوها
وخلق ما فيها وهل هذه الستة مشتركة بين خلق السما والارض او
خاصة بخلق الارض دون السما وهل سيدنا ادم من مخلوقات الارض او
مخلوقات الجنة وهل خلق في يوم الجمعة بعد عصرها او قبل الزوال وان
خلق ودخل الجنة واهبط منها في ساعة واحدة بعد عصر الجمعة وقبل غروب
الشمس وهل اليوم الذي خلق فيه ادم داخل في الايام الستة او هو يوم سابع
زائد عليها وما مقدار دوران الروح فيه الى ان تمت خلقته وما مقدار مكثه
في الجنة وهل الايام التي مكثها في الجنة من ايام الآخرة او من ايام الدنيا
وان عمره هل جاوز الى سنة **اولا فنقول** قد ذكر صاحب الكشاف ان الله تعالى
خلق الارض في يوم الاحد ويوم الاثنين وما فيها في يومين يوم الثلاثاء
والاربعاء وخلق السموات وما فيها في يوم الخميس ويوم الجمعة وفرغ في احواس
من يوم الجمعة فخلق فيها ادم وهي الساعة التي تقوم فيها القيمة وهذا
مخرج في ان ادم خلق في ايام خلق السموات وما فيها لا في ايام خلق الارض
وما فيها وقد جري خلاف هل خلق في الارض او في السما او في الجنة فذكر
ابن العماد في منظومة الانبياء ان ادم خلق في وسط السما وذكر في الخميس خلافا
في ذلك ونقل عن المشكاة عن ابن ابي اسود رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما صور
في الجنة تركه ما شاء الله ان يتروك فجعل ابليس يطوف به فلما راه اجوف عرف
انه خلق لا يمالك رواه مسلم قال في السنة اري هذا الحديث مشكلا
فقد ثبت بالكتاب والسنة ان ادم خلق من اجزاء الارض فدل على انه
ادخل الجنة وهو بشر حي وقال الطيبي في شرح المشكاة قال القاضي الاخبار
متظاهرة على ان الله تعالى خلق ادم من تراب قبض من وجه الارض وخمر
حي من اوطانها ثم تركه حتى صار صلصلا وكان ملقى بين مكة والطائف
ببطون نعام **ولا ينافي** في ذلك تصويره في الجنة لجواز ان تكون طيفته لما ختمت
في الارض تركت فيها حتى نضت عليها الاطوار واستعدت لقبول النورية
الانسانية حملت الى الجنة فصورت ونفخ فيها الروح **هذا** وصرح كلام الكشاف
ان خلق ادم عليه السلام في اخر الايام الستة التي خلق فيها السموات والارض

وما فيها الا في يوم سابع لكن قدره ان عساكر ذلك وادعى ان ادم خلق في يوم سابع
يوم الجمعة وانه خارج عن الابرار السنة التي خلق فيها السموات والارض وما فيها وحيث
كان كلام الكشاف محمولا على ما سبق فقتضاه ان خلق ادم وقع في اخر ساعة من يوم
الجمعة وان هذه الساعة هي التي تقوم فيها القيمة وانه خلق فيها وادخل الجنة
واخرج منها قبل غروب ذلك اليوم **قال ابن العماد في منظومة الانبياء**
قال ابن عباس ابونا قد دخل من بعد عصر جنة ثم رحل
قال غروب وسليم قد نقل في ساعة بامام جري بلما حصل
قال عاشر ابونا ادم الف سنة ثم انطوت بسرعة مثل السنة
وسبق في الكلام على مقدار الساعة التي اقام بها في الجنة وحل به من ساعات الآخرة
ومما قدرها من ساعات الدنيا وقضية كلام الكشاف ان القيمة تقوم
في اخر ساعة من يوم الجمعة وهذا بنا فيه ما في الجامع الصغير من حديث
خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة فيه خلق ادم وفيه اهبط وفيه تيب
عليه وفيه قبض وفيه تقوم الساعة ما على الارض من ذابة الا وهي تصبح
يوم الجمعة معجبة اي مصيفة حتى تطلع الشمس شفقاً من الساعة الا ان ادم
وفيها ساعة لا يصاد فيها عبد مومن وهو في الصلاة ينال الله تعالى شيئا
الا اعطاه اياه **قال الرازي** في قوله حتى تطلع الشمس شفقاً من الساعة
اي خوفاً كما انها اعلنت انها تقوم يوم الجمعة فخاف من قيامها كل جمعة بقوله
حتى تطلع الشمس يدل على انها اذا طلعت عرفت الدواب انه ليس بذلك اليوم انتهى
فهذا يدل على ان قيام الساعة ليس بعد العصر بل اول النهار وقبل طلوع الشمس
ويقوي ذلك ما ذكره ابن العماد في منظومته بقوله
اكرمه بالسجدة الملائكة تحية في الساعة المباركة
بعد الزوال ساعة الاجابة بجمعة فاطلب بها الانابه
ثم استمر واجد للعصر فصارت وقتاً للصلاة فادبر
فانه حيث كان ابتدا السجود لادم بعد الزوال من يوم الجمعة وانهم استمروا
بجدد العصر بعد ذلك وقتاً للصلاة فيلزم تقدم سنويته وخلقه بما وقت
الزوال لوقوع السجود بعده لقوله تعالى **فاذا سويته وثقت فيه من ربي**
فقتلوا له ساجدين فلا يكون ابتداء خلقه بعد عصر يوم الجمعة في اخر ساعة منها

قال العلوي في حجة بقا بالبين
والصاوي صغية مستغنة يقال
اصاح والناج بمحق قال في النهاية
والاصل
الحاد
انه

شهرات في الخميس بقلا عن الفضا ان ادم دخل الجنة صخرة يوم الجمعة واخرج
منها بين الصلاتين فكلت نصف يوم من ايام الآخرة وهي الايام التي كل
يوم الف سنة فنصف اليوم خمس مائة سنة قال وهذا قول ابن عباس رضي الله
وفيه خلاف **سبحي** قوله صخرة وانه اخرج بين الصلاتين بخالف القول
بان الملائكة سجدة له بعد الزوال الى العصر قائلة ادخل الجنة بعد العصر
واخرج منها قبل الغروب **ونقل في الخميس** ايضا عن الحسن البصري ان ادم لبث
في الجنة ساعة من نهار وهي مائة وثلاثون سنة من سني الجنة وفيه المختصر
الجامع عن وهب بن منبه مكث ادم في الجنة ستة ايام وقبل خمس ساعات
وقبل ثلاث ساعات قبل العج انه خلق لمصطفى احدى عشر ساعة من يوم الجمعة
وهي من الايام التي كل يوم منها الف سنة من سني الدنيا فبقي قدر اربعين
عاماً من اعوامنا ثم نفخ فيه الروح وبقي في الجنة بقية الثانية عشر ساعة
من يوم الجمعة ومقداره ثلاثة واربعون عاماً واربعة اشهر من اعوامنا
ثم هبط الى الارض هذا قول الطبري **قال** وفيه الانس الجليل كان هبوط ادم
وحوا وقت العصر بين هبوط ادم والهجرة النبوية ستة الاف سنة ومائتا
وسنة عشر سنة ثم بقي الكلام في هذه الساعة التي ترفع فيها خلق سيدنا
ادم سواء كانت بعد عصر يوم الجمعة او صخرة يوم الجمعة هل المراد بها الساعة
التي هي من ساعات الآخرة وهي مائة وثلاثون سنة من اعوامنا وقد نقل
في الخميس عن جعفر بن محمد ان الروح مكثت في راس ادم مائة عام وفي صدره
مائة عام وفي ساقه مائة عام وقدمه مائة عام وذكر الغلب انهما مكثت قبل الوصول
الى ساقه في اخذه وعجزه مائة عام فعليه مدة دوران الروح فيه اربع مائة
عام فهذه مدة خلقه وهي ازيد من ساعة من ساعات الآخرة فكيف
القول بان خلقه في اخر ساعة من يوم الجمعة بعد العصر هذا وقد تقدم
انه عاش الف سنة فعليه كيف التوفيق بين مدة دوران الروح فيه وانها
اربع مائة وان مدة اقامته في الجنة نصف من ايام القيمة وهو خمس مائة سنة
وقد ذكر في الخميس انه اقام في الارض بعد هبوطه مقدار خمس مائة سنة حتى كثر
ولده وراي منهم اربعين الفا فان كانت مدة عمر الف سنة اولها بعد ثمار
الروح فيه مثل الامور فلا يحسب منها مدة دوران الروح فيه بل مدة اقامته
في الجنة ومدة اقامته في الارض وان ذهبنا الى ان اقامته في الجنة اقل

من ذلك كماله الالف تكون له في الارض وقد ذكر في الخمس ايضا ان الملائكة
لما سجدوا مكثوا في سجودهم خمسمائة عام فلما رفعوا رؤوسهم من السجود راوا ادم
ادخل الجنة فسجدوا مرة اخرى وهذه السجدة كانت لله فمكثوا في سجودهم خمسمائة
عام ايضا فلما رفعوا رؤوسهم راوا ادم قد اهبط الى الارض وتوبه ودفع في حده
فقالوا الهنا وسيدنا مات ادم مع عزته وكرامته فاجيبوا كل نفس ذائقة الموت
ومن ذلك الوقت الى يومنا هذا قريب من سبعة الاف سنة لم يرق لعمري
وفي ليلة المخرج وجد النبي صلى الله عليه وسلم اهل السموات في البكاء انتهى
فهذا يدل على ان مدة اقامته في الجنة خمسمائة سنة وفي الارض خمسمائة
سنة وتقدم باقي الاقوال **هذا وورد ايضا** في قول الكشاف ان
ادم خلق في اخر ساعة من يوم الجمعة الذي هو اليوم السادس من الايام الستة
التي خلق فيها الارض والسماء وما فيها وما بينهما ان خلق الملائكة مقدم على
خلق ادم وكذا الجن بالوفى الاعوام ولهذا قالت الملائكة لادم حين حج
البيت المحرر برحمة الله يا ادم لقد حججنا هذا البيت قبلك بالفي عام وحيث
حج الملائكة البيت قبل ادم بالفي عام فلا يكون خلقه في اخر اليوم السادس
يوم الجمعة وانه اخر الخلق سوا قلنا ان الايام الستة من ايام الازمنة كل يوم
بالفي عام من اعوام الدنيا لان سبق الملائكة لادم في حج البيت بالفي عام
ولعل على ان ادم لم يخلق في اليوم السادس لوجود الملائكة قبل خلقه بالفي
سنة **وا** ايضا لما قال تعالى في الملائكة اي جاء علي في الارض خليفة قالت
الملائكة اجعل فيها من بقية فيها الاية **قال في الكشاف** فان قلت من اين
عرفوا ذلك حتى تعجبوا منه وانما هو غيب قلت عرفوه باخبار من الله تعالى او من
جهة اللوح او ثبت في علمهم ان الملائكة وخدمهم هم الخلق المعصومون وكل خلق سوا
ليسوا باصفيهم او قاسوا احدا لتقليد على الاخرجت اسكنوا الارض فافسدوا
فيها قبل سكنى الملائكة انتهى فهذا امر محتمل في تقدم سكنى الجن للارض ثم سكنى
الملائكة فيها ثم بعد ذلك خلق ادم **وقد صرح** في الاما شيخ زاده في حواشي القرآن
ان ابليس عبد الله تعالى قبل خلق ادم ثمان مائة الف سنة ونقل في الخمس انه عبد
تعالى في الارضين السبع والسموات السبع مائتين واربعين الف سنة حتى لم
يبقى في السموات والارض موضع شبر لم يسجد فيه ابليس الى ان امر بالسجود لادم
فامتنع وحينئذ نجت مئنت هذه الالف قبل خلق ادم كيف يكون خلقه في

اليوم السادس من هذه الايام الستة التي خلق فيها العالم **هذا** وقد حمل
شارح مشكل قول الملائكة لادم فقد حججنا هذا البيت قبلك بالفي عام على
انهم حجوه وهو في السماء قبل ان ينزل الى الارض بتأنيده على ان المراد منه
البيت المعمور وانه انزل الى الارض لما اهبط ادم اليها وانه حججه وعليه في حيث
حجوا هذا البيت بهذا المعنى في السماء قبل ادم بالفي عام لزم منه تقدم الف سنة
على وجود ادم فلم يكن اتمام خلق ادم في اخر اليوم السادس من الايام التي خلق فيها
وقد ذكر بعض العلماء في تفسير قوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين الف سنة
من سورة سأل الله عبارة عن اول يوم من ايام الدنيا الى انقضائها فانها
خمسون الف سنة لا يدري احدكم ما معنى وكما بقي الا الله عز وجل واما هذه
السبعة الاف التي بعث النبي عليه السلام في اخرها فبدها هبوط سيدنا
ادم وحيث كانت مدة الدنيا ذلك فكيف خلق ادم في اليوم السادس مع انه
معنى بذلك ما ينوف في اربعين الف سنة وقد ذكر الشيخ صدر الدين القوي
في شرح حديث ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض
بانه مبدأ الدورة العرشية كانت في الحيوان ومنه الى الحوت او جد الله تعالى
فيه الارواح السماوية والصور الاصلية الكلية المتعينة في جوف العرش
ومدة حكم هذه البروج الستة احدى وعشرون الف سنة ومن الحمل الى برج
السنبلة في الحكم خمسون الف سنة ومن اول حكم ذور السنبلة بموجب الامر
الالهى الموجب به هناك ظهور النوع الانساني ومدة سبعة الاف سنة
وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم في الالف الاخرى من السبعة في الاجزاء البرزخية
الجامعة بين احكام ذور السنبلة وذور الميزان المحتسب بالآخرة نظير ما ذكره
اهل الفقه ليمر في البروج ذوات الجبردين بان المصنف الاخير منها متزوج
بخاصية الفصل المستقبل كذلك من بعث النبي صلى الله عليه وسلم بوزان لقتران
الدنيا بالآخرة كالصبح الذي هو اول النهار المشروق ومنه الى طلوع الشمس
نظير الزمان الذي هو من المبعث الى قيام الساعة كما يزداد الضوء بعد
طلوع الفجر بالترتيب شيئا بعد شيئا كذلك ظهور احكام الآخرة من حين المبعث
يزداد الى زمان طلوع الشمس من مغربها والى مثله **هذا وقد ورد**
الاشارة النبوية بقوله **بعثت انا والساعة كهاتين** ان كادت لتسبقني
والى قوله **لا تقوم الساعة حتى يكسر الرجل عذبة سوطه** وحيث ذكره في هذه

بما صنع اهله بعدة وبشارته في الحديث الاخر المتضمن الاخبار عن جماع جمهور
الناس اخر الزمان نطق الجادات والنباتات والحيوانات وهذا الاصل
من علم سر الدنيا وزمانها وعلم سر الآخرة وزمانها وعلم سر الادوار
وعلم زمان وجود ملائكة السموات والصور الاصلية المذكورة وعلم سر خفية
النبي صلى الله عليه وسلم للمنبوة والرسالة المختصين بالتشريع وعلم سر خفية
الولاية وسر خفية النبوة المطلقة وعلم غيره لك من انواع العلوم التي
يطول ذكرها لكن لا يتوهم ان زمان ظهور النوع الانساني محصور في سبعة
الاف سنة هذا انما كان يلزم ان لو كان لا يكون الادوية واحدة وليس الامر
كذلك بل المقصود التشبيه بما ان اشكائه وجد في اول الدورة الكلية المذكورة
عند انتهاء الحكم والامر الالهى الى السنبلة ادم والله تعالى يعلم عدد الادوار
والانتهاءات الى ربح السنبلة وقد يعرفها سبحانه بعض عباده فيعلمها وان لم
يعين ذكرها انتهى وبذلك يعلم ان هذه السبعة الاف التي بعث صلى الله عليه
وسلم في اخرها مبدء ما خلق ادم وهبوطه الى الارض لخلق الدنيا وحيث
كانت هذه مدة الدنيا فكيف يكون خلق سيدنا ادم في اليوم السادس من
ايام خلق العالم باي معنى اخذ مع انه انما خلق وقد بقي من الدنيا سبعة
الاف فيكون ما تقدم من مدة خلق العالم على خلق سيدنا ادم ينوف على اربعين
الف سنة ومنه حديث بعثت انا والساعة كهاتين واشار بالسبابة
والوسطى لبيان ما ضل احد بهما على الاخرى وان التشبيه واقع في التفاوت
بين الاصبعين لا في الاتصال وفي رواية اخرى بعثت في نفس الساعة
فسبقتهما كما سبقت هذه لاصبعيه السبابة والوسطى وقد استنبط بعض
العلماء من ذلك تعيين بقاء المدة التي بين النبي صلى الله عليه وسلم وقيام
الساعة بوجهها ما قاله السهيلي ان كل اصبع ثلاثة مفاصل فالوسطى اربعة
على السبابة بنصف مفاصل وقد جاء عن ابن عباس ان ايام الدنيا سبعة كل يوم
الف سنة وان النبي صلى الله عليه وسلم بعث في اخر يوم منها فاذا كان كذلك
يكون كل مفاصل الف سنة ونصف المفاصل الذي كان للوسطى زائد على السبابة
الف سنة فيكون بين البعثة وقيام الساعة الف سنة ثم اريد بهذا الحديث
روايات الخراشي وانه قد بعث النبي صلى الله عليه وسلم رؤيا وقال رايتك يا رسول الله
على منبر له سبع درجات وان جنبك فاقة عجفا كانك تبعها ففسدت

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم الساعة بعباد الساعة التي انذر بها ودرجات المنبر
بهذه الدنيا سبعة الاف سنة بعثت في اخرها الف سنة كراون جعفر بن
عبد الواحد العباسي القاصي حدثنا حديث رفته الى النبي صلى الله عليه وسلم انة
قال ان احسن امتي قبلا وها يوم من ايام الآخرة وذلك الف سنة وان
اسماء فصف يوم وقال قد انقضت الخمسة والامة باقية فبعين الالف
تقارب الحروف المقطعة من اوائل السور تكون تسع مائة وثلاث سنين
ومعنى من مولده ابو مبعث او هجرة او وفاته غير معلوم وايدى يوم هذا التخرج
ويعموا ان قوله عليه السلام انما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الامم كالحسين صلاة
العصر لما غروب الشمس الحديث يدل ايضا على ان زمان هذه الامة الف سنة
وذلك ان النبي عليه السلام جعل اليومين نصف الاول لليهود والثاني للنصارى
والهذه الامة فتكون مدة اليهود ستمائة سنة هاتين الامتين وقد روي
ابو صالح عن ابن عباس ان بين موسى وعيسى عليهما السلام الف سنة وستمائة
واثنتان وثلاثون سنة ويكون مدة هاتين الامتين ايضا هذا المقدار وقد
جاء ان بين سيدنا عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم ستمائة سنة فيبقى من ذلك المقدار
الف واثنان وثلاثون فهو مقداره مدة هذه الامة والحق ان هذا من الغيب
الذي استأثر الله تعالى بعلمه وقال عمر بن الخطاب قل انما علمها عند الله لا يعلمها
لوقتها الا هو وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما المسؤول عنها با علم من السائل
فالخوف فيه لا يجدي نفعا ولا ياتي بطائل والظاهر ان المراد من هذا الحديث
وحديث انما بقاؤكم ضرب مثل بقلة بقاء الزمان وقرب الساعة وانه عليه
السلام مبعوث في اخر اوقات الدنيا وان قيام الساعة قريب فالواجب على
المؤمن اغتنام الفرصة والاقبال على العبادة والمبادرة الى العمل قبل ظهور
وقت لا يمكنه ذلك ولا ينفعه شيء وان استخراج عدد السنين من حديث
الحديثين تكلف واضح ونقص بعيد وما ذكرنا من حديث رمل فانه ضعيف
وما صح منه شيء ومدايره على جعفر بن عبد الواحد وهو هالك متروك وحديث
ابن عباس ايضا غير ثابت وتخرج العدد من الحروف المقطعة الواقعة في اوائل
السور مع انها من المتشابهات وعلم المتشابه محصور على عالم السور الخفيات
ليس فيها دلالة على انما علامة بقاء هذه الامة على ان الضابط عند ارباب

الحروف واصحاب التفسير طرح المكر من الحروف عند ارادة رفع العدد وعند طرح
المكررات عددها اقل بكثير وقد مضت المدة التي تدل عليها الحروف التي لبيت
مكررة والامة باقية **واما** المخرج من الحديث الاخر فذكر ابن اسحاق عن خلايق
من اهل العلم ان بين موسى وعيسى عليهما السلام الف وستة وستة وستة سنة
وذكر الحكيم في الاكليل ان بين عيسى ومحمد عليهما السلام مائة وخمسة وعشرون
سنة وذكر غيره ان بينهما اربع مائة وبالجمل لا يعلم يقينا المدة التي بين
سيدنا موسى وعيسى وبينه وبين نبينا عليه السلام حتى يمكن منه استخراج
بقاء المدة وايضا لفظا الى ان مدة هذه الامة اقل من مدة النصارى فانها من
العصر الى الغروب فلو كانت مدة النصارى ستائة سنة فالمستدل ينبغي ان
يكون مدة هذه الامة اقل من ستائة وقد مضت ثمانمائة والامة باقية والاعلم
عند الله تعالى كذا في شرح مسلم **والامام السيوطي** رسالة عظيمة سماها الكشف
عن مجاوزة هذه الامة الالف في هذا المعنى فلتراجع
رجع الى ما نحن بصدده فنقول يمكن تخرج قول الملائكة لادم لقد جئنا
هذا البيت قبلك بالحق فام على القول بتقديم خلقهم على خلق السموات كما هو قضية
كلام القاضي في تفسير صوت الاعراف على ما افصح عنه ابن عادل وتبعه فيه الميلي
سنان افندي في حواشيه اخذ ذلك من قول القاضي ان في خلق الاشياء مدرا
اعتبار النظر فالان عادل وهذا عند من يقول خلق الملائكة قبل خلق السموات
والارض وتبعه مولانا سنان فقال هذا يتوقف على تقدير تقدم خلق الملائكة
على خلق الارض والسموات انتهى ويدل كلام القاضي ما ذكره الامام السيوطي في
الحباثك حيث قال خلق الله تعالى في الملائكة يوم الاربعاء وخلق الجن يوم الخميس
وخلق ادم يوم الجمعة فان هذا يناسب القول بتقديم خلق الملائكة على خلق السموات
لانهم صرحوا بان خلق السموات يوم الخميس والارض يوم الاربعاء فيذهب الى تقدم خلق السموات
على يوم الاربعاء وحده فيكون التعليل باعتبار النظر صحيح وقد صرح الامام
الغزالي في حديث خلق استغنى في الارواح قبل الاجساد بان المراد بالارواح
فيه ارواح الملائكة وبالاجساد فيه العرش والكرسى والسموات والكلواكب والافلاك
والماء والارض ومقتضاه سبق خلق ارواح الملائكة على السموات والارواح
بناء على انها اجسام لطاف فسكت عنه **واما** اذا قلنا بانها اجزاء مجردة فلا تحيز

فالاظهار في كل حال فلا اشكال في سبق خلقهم على خلق السموات والارض
لانهم ان كانوا مجردين فالأظهار وان كانوا اجساما فالجسم وان احتاج
الى مكان فلا يتوقف كونه مكانا عند المتكلمين على كونه محسوسا او محيوطا فان
المكان عند المتكلمين عبارة عن البعد المجرد المفرد الذي ينفذ فيه الجسم
ويعبر عن هذا البعد بالفراغ المتوهم الذي ينتقل الجسم منه واليه فالمكان
اذن عبارة عن الخلا الموهوم قال في المواقف قال لا يكون لاجزائها التحيز
اي القابل بالذات للاشارة الى الحسية فانهم نفوا الجواهر المجردة وحدها عما
ان يقبل التحيز القسمة سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الانبياء
اولا يقبلها اصلا وهو الجوهر المفرد فعند سنان الجواهر منحصر في هذين القسمين
وان اقل ما يتركب الجسم منه جوهران من الجواهر المفردة وقد ذكره مولانا حسن
الفناري في حواشي المواقف بعد ان فسّر سائر المواقف التحيز بالمكان انه
اشار بقوله في المكان الى انه المراد بالتحيز فلا يورث جعل التحيز للجسم تحفة
للجوهر المفرد لانه ليس يتمكن وان كان متحيزا لوجود الامتدادية المتكلم كما
صرحوا به وذكر الفناري ايضا في حواشي المطول ان قوله الجسم الطويل العريض
العميق يحتاج الى فراغ يسغله نقله عن السيدان هذا تقريري على رأي المعتزلة
والحكما وهذا انما يتم اذا جوز التعريف بالاعم لان الوصف المذكور يتم للاجسام
التعليمية وخصوص التحيز بل ان الموصوف من الجسم الطبيعي عندهم اثبتة
وكون الوصف المذكور اشارة الى علة الاحتياج لا تنتمي على مذهب الحكماء قطعا
واما على مذهب المعتزلة فتتمسكها غير ظاهر ايضا لانهم قالوا بالجوهر
المفرد وتخيذه وكون التحيز عبارة عن الفراغ الموهوم مع انه لا امتداد له اللهم
الا ان يصار الى تعدد العلل او يقال المشار اليه هو علة الاحتياج الى الفراغ
المتمدد لا مطلق الفراغ فانهم في هذا يخرج ما قبل ان سيدنا اسماعيل عليه
السلام صاحب سما الدنيا وقوم معه من الملائكة ساكنون في الهوايين سما
الدنيا والارض ولم ينزل سيدنا اسماعيل الارض الا يوم موته صلى الله عليه وسلم
وتجوز ان تكون الملائكة الذين خلقوا قبل السماء معلقين بالعرش المخلوق قبل
السموات والارض فان هذه الايام الستة انما هي مدة خلق السموات والارض
وما بينهما **واما** العرش والكرسى والجنة على قول خارجة عن هذه الايام

كما هو محقق وإذا كان أيام الخلق ستة من أيام القيمة كل يوم بالعام وأن
خلق الملائكة قبل السموات يظهر بحجة حجم البيت المعمور قبل سيدنا آدم بالقي
عام حينئذ يكون خلق آدم في آخر اليوم السادس من الأيام الستة المذكورة كما
تقدم ولكن المصريح به في تاريخ الخليل أن الله خلق يوم الخميس السموات وخلق يوم
الجمعة الشمس والقمر والنجوم والملائكة وخلق آدم في آخر ساعة من يوم الجمعة
آخر الخلق من الساعات فإن هذا يقتضي تأخر خلق الملائكة عن خلق السموات
وأن آدم خلق يوم الجمعة في اليوم الذي خلق فيه الملائكة لكن بعد خلقها
وتقل عن العرايس أن الله تعالى خلق يوم الخميس ثلاثه أسياء السموات والملائكة
والجنة وهذا يقتضي أن خلق الملائكة مع السموات في يوم الخميس لكن أيهما سبق
لا يعلم منه كلام الكشاف في ذلك مجمل فإنه قال في تفسيره حم السجدة وخلق
السموات وما فيها في يوم الخميس ويوم الجمعة ولم يبين أن خلق السموات في يوم
الخميس خاصة وخلق ما فيها في يوم الجمعة خاصة **هذا وقد ذهب**
القاضي في تفسيره إلى أن السموات وما فيها تقدمتا في الخلق على الأرض
وأن مجموع خلقها في يومين وكل تعيين اليومين في تفسيره حم السجدة بقيل
مفصلا لما قلنا قبل خلق السموات يوم الخميس والشمس والقمر والنجوم يوم الجمعة
وظاهر حكايته لذلك بقيل عدم اعتداده له وإن كان الكشاف ذكره أيضا
حكما كما له بقيل لكنه ذكره مجملًا فقال قبل خلق السموات وما فيها في يومين
في يوم الخميس والجمعة وخرج في آخر ساعة في يوم الجمعة فخلق فيها آدم إلى آخره
ولم يتعرض القاضي للزيادة التي ذكرها الكشاف وهي فراغه من الخلق مع خلق
آدم آخر يوم الجمعة **تستسمع ما فيه** ومذهب القاضي تأخر خلق الأرض وما
فيها عن خلق السموات وما فيها وإن مدة خلق الأرض وما فيها أربعة أيام كما قبل
متصلة تلك الأربعة ولم يبين أسماء تلك الأيام الأربعة التي خلق فيها الأرض
وما فيها وهل هي أيضا أيام متصلة بآيام خلق السماء وما فيها وبينهم
فاصل وكل من بدأ خلق السموات وما فيها بقيل فعلم أنه سكت عن تحريم تعيين
مبدأ الخلق جزئًا وعن أسماء تعيين أيام خلق الأرض وما فيها **وما صاحب**
الكشاف في تخناره تقدم خلق الأرض أي جرمها على خلق السموات وما فيها في يومين
كما قبل **تتم** خلق السموات وما فيها في يومين فاقصين **تتم** تأخير دوحها عن خلق

السموات وما فيها **ويذكر** على كلامه أن تأخر خلق الجبال المتأخر عن لدحوق
خلق السموات فلا تكون أيام خلق الأرض وما فيها في أربعة أيام متصلة وقد
صرح صاحب الكشاف بأن الأيام الأربعة التي خلقت فيها الأرض وما فيها
كما قبل بخلاف اليومين اللذين خلق فيهما السماء وما فيها فانهما غير كوايل لأن
الخلق فرغ في آخر يوم الجمعة وخلق في بادئ **تتم** وقد جعل مبدأ الخلق للأرض المتقدمة
على خلق السماء يوم الأحد وإن جرم الأرض خلق في يومين يوم الأحد ويوم الاثنين
وما فيها يوم الثلاثاء ويوم الأربعاء **ويذكر** على كلامه أن لا يكون أيام خلق الأرض
وما فيها أيام متصلة بل منفصلة بخلق السموات وما فيها لتأخر دوح الأرض
عنده عن خلق السموات وما فيها المتقدم على خلق الجبال ونحوها فيكون اليومان
اللذان خلق فيهما السموات وما فيها مع نقص ثابتهما متوسطين بين يومي خلق
جرم الأرض الكاملين ويومي دوح الأرض وخلق ما فيها من جبال وغيرها
الكاملين أيضًا وقد ذكر كلاهما القاصي أما الثاني بقوله ولعله قال في أربعة
أيام ولم يقل في يومين للاستعداد باتصافهما لليومين الأولين **وأما الأول**
بقوله والظاهر أن شهر في قوله شهر استوي إلى السماء لتفاوت ما بين
الخلقين لا للتراجيح في المدة لقوله والأرض بعد ذلك دحاهها ودوحها
متقدم على خلق الجبال من فوقها انتهى **فالقاضي** وإن ذهب إلى تقدم خلق
السماء وما فيها على الأرض وما فيها لم تجز باليوم الذي بدأ فيه الخلق بل
حكمة بقيل ولم يتعرض لخلق الملائكة ولا لليوم الذي خلق فيه الملائكة وآدم
ولم يبين أسماء الأيام الأربعة التي خلق فيها الأرض وما فيها مع تصريحه
باتصافها بذكره بذلك على الكشاف القائل بتقدم اتصافها ولو كان القاضي
مع قوله بأن خلق السموات متقدم جازما بأن مبدأ الخلق الخميس كما هو المحكي
بقيل عنده لزم عليه أن يكون مخالفًا لكلام العلماء من أن مبدأ الخلق إنما هو الأحد
أو السبت على ما سياتي في حديث مسلم وإنما البحث مع الكشاف حيث يرى تقدم
خلق الأرض على خلق السماء وما فيها أخذًا بظاهر الآيات التي فيها العطف بهم
وقاويل قوله تعالى والأرض بعد ذلك دحاهها وإن مبدأ الخلق يوم الأحد
وأن الخلق يتم في يوم الجمعة وإن فيه خلق آدم في آخر ساعة منه فإنه يلزم
على كلامه أن يكون أيام خلق الأرض وما فيها الأربعة غير متصلة وإنما متفصلة

تخلق السماء وما فيها بان خلق جرم الارض في يومين الاحد والاثني عشر
خلق السماء وما فيها في يوم الخميس والجمعة ثم دحا الارض وخلق ما فيها يوم
الثلاثاء ويوم الاربعاء فان يوم دحا الارض متاخرا عن خلق السموات وما
فيها المستلزم لذلك لتاخر خلق ما فيها من جبال وغيرها عن دحاها فيلزم
ان يكون مبداء خلق جرم الارض عند الاحد والاثني عشر فصل ولما تخلق في
يوم الثلاثاء ويوم الاربعاء في تخلق السماء وما فيها في يوم الخميس والجمعة وفيه
خلق آدم ثم دحيت الارض بعد ذلك فيكون خلق ما فيها في يوم الثلاثاء
والاربعاء من جمعة ثانية لقوله ان خلق ماية الارض في ذينك اليومين وانه
بعد تمام خلق السماء وما فيها فلا يكون فيما يلي يوم الجمعة الذي خلق فيه آدم
وهو السبت والاحد والاثني عشر خلق في بل وقع له دحا الارض في يوم الثلاثاء
وخلق ما فيها فيه وفيه الاكبر اوجبت كيف يصح قوله وفرغ في اخر ساعة من
يوم الجمعة لخلق فيها آدم وفي الساعة التي تقوم فيها القيمة فانه على ذلك
لم يقع الفراغ من الخلق في يوم الجمعة لتاخر دحا الارض وخلق ما فيها بعد ذلك
يوم الثلاثاء والاربعاء من جمعة اخرى تلي ذلك على كلامه مع انه صرح في تفسير
سورة الفرقان من مجاهد ان اولها الاحد واخرها يوم الجمعة كما سياتي ولا
يقال ان مرادة بقوله وفرغ في اخر ساعة من يوم الجمعة الفراغ من خلق السموات
وما فيها فلا ينافي في تاخر دحا الارض وخلق ما فيها عنده عن خلق السماء وما
فيها لمنافاته لما نقله من مجاهد ان الستة ايام اولها الاحد واخرها الجمعة
فتأمل وقد نقل في الانتقار عن ابن عباس انه فسره قوله تعالى والارض بعد
ذلك دحاها بقوله جعل فيها جبالا وجعل فيها نهرا وجعل فيها شجرا وجعل
فيها بحورا قال الحافظ ابن حجر وحاصله انه به اخلق الارض غير مدحوة في يومين
ثم خلق السموات فسوان في يومين ثم دحى الارض بعد ذلك وجعل فيها رواسي
وغيرها في يومين انتهى فهذا صريح في ان ايام خلق الارض وما فيها الاربعة
غير متصلة فلا يصح انه فرغ من الخلق في يوم الجمعة ولهذا رد القاضي على الكشاف
بان دحا الارض لو تاخر عن خلق السماء للزم ان يتاخر عنه خلق ما فيها من الجبال
وغيرها عن خلق السماء مع تقدم مبداء خلق السماء وقد تقدم من القاضي في تفسير
سورة البقرة تبعا للامام انه اعترض جمع الكشاف بين اية النار عات

وايتي البقرة وحمل السجدة بان جمعة هذا هو تقدم خلق جرم الارض في السماء
وتاخر دحا الارض عن خلق السماء مشكلا فذلك لان قوله تعالى لي خلق لكم ماية
الارض الاية يدل على تاخر خلق السماء عن خلق ماية الارض المتاخر عن دحاها
قال المحقق التفتازاني وذلك لان ثم تدل على تاخر خلق السماء عن خلق ماية
الارض من عجائب التصنع حتى اسباب اللذات والآلام وانواع الحيوانات
حتى الهوام لا عن مجرد خلق جرم الارض انتهى قال الحافظ زروقي وفيه نظر
لان خلق ماية الارض ليس المراد منه خلق جميع افرادها وهو ظاهر المراد اجناسها
في ضمن بعض الافراد وهذا لا يستلزم ان يكون بعد دحا الارض بل لفعله قبل
دحاها اي بسطها هذا البسط المشاهد فانه يمكن ان يكون خلق الارض
وخلق جميع اجناس ما فيها ثم دحيت الدحا المحسوس فلا يستفاد من اية البقرة
تقدم دحا الارض على خلق السماء وتسويتها حتى يكون منافيا لقوله تعالى بعد
ذلك دحاها وحاصله انه يجوز ان تخلق الله تعالى في جرم صغير فردا من كل
نوع مما في الارض في غاية الصغر مثل الجزء الذي لا يتجزى كما قال به جمع بكيفية
اخذ الميثاق من ذرية آدم عليه السلام واخراجهم من ظهرو فخلق الارض على
هيئة الفهر ثم خلق من كل نوع فردا ثم خلق السموات وسواها ثم دحا الارض
ومن قائل بجواب مصنوعة له لم يستبعد ذلك وقد سلك مولانا سعدى
افندي مثل هذا الجواب فقال يجوز ان تخلق ماية الارض قبل الدحا والبسط
بالاجمال ومبدأ تفاصيل الخصوصيات وقالوا لانا شيخنا زاده ويمكن ان يجاب
ايضا بان يقال خلق ماية الارض انما يستلزم كونها مدحوة ان لو كان خلق
ماية الارض بمعنى ايجادها مفصلا وليس يلزم لجواز ان يكون الخلق بمعنى التقدير
الذي هو مبدء التفصيل الخصوصيات فالمعنى قد راكم ماية الارض جميعا ثم
خلق السموات السبع وسواها ولا محذور في ان تخلق الله تعالى الارض أولا على
هيئة الفهر ويقدر فيها اجالا جميع ما ينتفع به الانسان من الراسخ الاوقات
وغيرها ثم يخلق السموات ثم يبسط الارض ويمهد لها السكنى ويخلق فيها على التفصيل
ما قدره اجالا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال انتهى وحاصله ان الخلق ليس
بمعنى اليجاد بل بمعنى التقدير الا انه جعل التقدير للتفاصيل قلت
ولا يخفى ماية هذه الاجوبة من البعد فان صريح اية البقرة وحمل السجدة التي

في تفسير
الشيخ

فيها تحديد خلق الارض باربعة ايام لا يتناسب حمل الخلق فيها على التقدير لكنه
فسر القاصي فيها الخلق بالتقدير ايضا من جملة ما فسر به وكذا تعميم ما في الارض
بقوله جميعا في اية البقرة لا يلائم الحمل على الاجمال دون التفصيل فاملت
رايت القاصي اشارت سورة حم السجدة لرد جواب الكشاف المذكور حيث قال في
تفسير قوله تعالى ثم استوي الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض استويا
طوعا او كرها الاية بعد ان ذكر اجوبة مما نصه وقيل وايتان السما خلت
وايتان الارض ان تصير مدحوة وقد عرفت ما فيه انتهى قال الفاضل المصنف
قوله وقد عرفت ما فيه لانه يدل على ان دحو الارض مؤخر عن خلق السماء وهو بان
ان يكون خلق الجبال مقدما على خلق السماء كما علم من الايات السابقة وقال
مولانا سعدى افندي قوله وقد عرفت ما فيه يعني انما هو ان الدحو متقدم
على خلق الجبال وهذا يقتضي تاخره عنه بدلالة اداة الترتيب انتهى واصل السؤا
للكشاف حيث قال لرد ذكر الارض مع السماء وانتظامها في الامور بالآيتين والارض
مخلوقة قبل السماء بيومين **فاجاب** القاصي عن ذلك بان المعنى ايتيا بما خلقت
فيكما من التاثير والتاثير ابرار ما اودعتكما من الاوضاع المختلفة والطائفت
المتنوعة او ايتيا في الوجود على ان الخلق السابق بمعنى التقدير او الترتيب
للمرتبة او الاخبار اوليات كل مسكنا الاخرى في حدوث ما اريد توليده مسكنا
ويؤيده قراءة آيتان من المواثقة اي لتوافق كل واحدة اختها فيما اردت مسكنا
انتهى قال المطاير روي قوله على ان الخلق السابق بمعنى التقدير ايا المستفاد
من قوله لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وقوله او الترتيب للمرتبة
اي يكون الخلق بمعناه الحقيقي والترتيب المستفاد من فقا للمرتبة اي القول
المذكور لما وان كان مقدما على خلقها لكن رتبة الخلق يحمل من رتبة القول المذكور
لانه مقدمة الخلق وقوله او الاخبار يعني او الترتيب للاخبار والمعنى في خبر
انه قال لها وللارض استويا طوعا او كرها انتهى وقال سعدى قوله بما خلقت
فيكما الظاهر ان البناء للملابسة دون المقديفة لاستلزامها حذف ما هو كثر
الكلمة وفي بعض النسخ لما خلقت باللام بدل الباء كما هذا يكون الترتيب
في قوله فقضاهن جعلها سبعا او مضمون مجموع الحمل المذكور بعد الفاء والافعال
بالآيتين هذا المعنى مرتب على خلقها وقوله من التاثير يعني في العلويات

والثاني في السفليات والاطلاق التاثير مجازي فان حقيقته لله تعالى
وقوله من الاوضاع المختلفة يعني في السموات المتحركة على الاستدارة وقوله
على ان الخلق السابق بمعنى التقدير لعله اراد به ما يقع للفعل والمعنوي
فاجعل بمعنى الخلق او الجعل تقديره وقوله او الترتيب المدلول عليه بقوله
فقال لها وهو اشارة الى وجه اخر ان يكون المراد ايتيا في الوجود والخلق
السابق بمعناه المعروف والترتيب المدلول عليه بالفاء للرتبة وللأخبار
فيكون الامر بالآيتين مقدما بالذات على الخلق **فان قلت** المرتب
في الترتيب الرتي يكون اعلا حالا من المرتب عليه والامر هنا بالعكس **قلت**
ليس ذلك بمطرد فقد يكون المرتب عليه اعلا وكذا في العطف بهم ولو سلم فالترتيب
باعتبار ما يدل عليه التمثيل وقوله ويؤيده آيتان في بعض النسخ آيتان في الصحيح
فان الكلمة مضمونة الفاء وقوله في حدوث ما اريد منشا الظاهر في السببية
وقوله من المواثقات بالهمزة وقد ذكر القاصي تبعا للكشاف ان الخطاب للجوا
للسماء والارض الاظهر فيه ان المراد تصوير تاثير قدرته تعالى فيهما وتأثيرهما
بالذات عنها وتمثيلهما بامر المطاع واجابة المطيع كقوله كن فيكون وما
قبل من انه تعالى خاطبهما واقدرهما على الجواب انما يتصور على الوجه الاول
في تفسير آيتان وهو ان المراد ايتيا بما خلقت فيكما من التاثير والتاثير ابرار
ما اودعتكما من الاوضاع المختلفة والطائفت المتنوعة او ان المراد ايتيا
لتات كل مسكنا الاخرى في حدوث ما اريد توليده مسكنا اي لتوافق كل واحدة اختها
فيما اردت مسكنا دون الحمل على ايتيا في الوجود على ان الخلق السابق في قوله
انكم لتكفرون بالذي خلق الارض لانه بمعنى التقدير او الترتيب للمرتبة
او الاخبار او ايتيا في السماء حدوثها وايتيا في الارض ان تصير مدحوة وذلك
لانها على التقديرين الاولين توجدتان قبل خطاب ايتيا فيكون خطابا لهما
واقدرهما على الجواب وانما على غير هذين الوجهين فلا يتصور الخطاب لهما
لان خطاب المعلوم غير معقول انتهى وقد ذكر القاصي ان الآية من قبيل
الاستعانة بالتمثيلية حيث شبه حال المانع سبحانه في تاثير قدرته على
وفق الاداة بحال الامر المطاع او المأمور المطيع قال في الكشاف ويجوز
ان يكون تخيلا يفي فيه الامر على ان الله تعالى كلم الارض والسماء وقال

لما شئت ذلك اوله تشاءه فقالنا انما طاعين في الطوع لا في الكره
والعز في تصوير اثر قدرته في المقدورات لا غير من غير ان يتحقق شيء من الخطا
والجواب قال الحق التفتازاني جعل المصنف التخييل غير التمثيل وظاهره انه
ليس من المجازية المفرد فوجهه ان يقصد مدلولات الالفاظ لكن لا على قصد
الاخبار بثبوتها للزم الكذب بل على تصوير اثر قدرته تعالى في المقدورات
بصورة محسوسة من ورود امر من الامر وصدر امتثال من المأمور على الفور قال
سعدى افندي قلت هذا هو التخييل الشعري الذي اوجبوا صون كلام الله تعالى
عنه وقالوا احسن الشعر كذبه ولا يفيد الخلق في الحكم في نفس الامر
والكذب فانه عدم مطابقة الحكم للواقع لوجود ما يخالف لالة اللفظ وهذا
كلام اجمالي انتهى كلام سعدى قال القاسمي وانما قال طاعين على المعنى
باعتبار كونها مخاطبتين كقول ساجدين قال مولانا سعدى افندي
يعني على وزن جمع العقلاء المذكور على المعنى لا على اللفظ في التثنية والتانيث
فكلام المصنف يتعين دفع اسئلة ثلاثة انتهى **فان** قال القاسمي
في تفسير قوله تعالى وفي ذخان امر ظلمي ولعله اراد به عاودتها او الاجزاء
المصغرة التي ركب منها قال مولانا سعدى افندي قوله اراد به عاودتها يعني
الهيولي او الصورة الجسمية في قوله او الاجزاء المصغرة يعني التي لا تجري امتلا
وخارجا فقط وهي الاجزاء المتواطة والظلامها ايها ما قبل خلول النوع وقال
القاسمي في تفسير قوله تعالى واوحى في كل سماء امرها ما يشاء وما ياتي منها
بان حملها عليه اختيارا او طبعا انتهى قال مولانا سعدى افندي قوله اختيارا
ان كانت السموات اجزاء ناطقة بما زعم الحكما وقوله او طبعا ان لم تكن
كذلك كما ذهب اليه المتكلمون انتهى **راجع لما نحن بصدده فنقول**
ذكر ابن عابد في تفسير سورة الاعراف قوله ان الستة ايام في الاية ظرف
لخلق الارض فقط وان قوله خلق السموات مطلق لم يقيد بمدة والعامل في
قوله والارض مقدر اي خلق الارض وهذا الفعل مقيد بمدة ستة ايام
قال وهذا قول ضعيف جدا انتهى **قلت** وجه ضعفه انه بخلاف
صريح اية حم السجدة حيث صرح بان خلق الارض وما فيها في اربعة ايام واول
خلق السماء وما فيها في يومين فالجوع ستة ايام قال الامام الرازي فان قبل

السموات وما فيها اعظم من الارض وما فيها باضعاف مضاعفة فما الحكمة في
ان الله تعالى خلق الارض وما فيها في اربعة ايام والسموات وما فيها في يومين
قلت السموات وما فيها من عالم الغيب ومن عالم الملكوت ومن عالم الامر
والارض وما فيها من عالم الشهادة والملوك والخلق والاول اسرع من الثاني
ووجه اخره انه فعله لك ليعلن ان الخلق على سبيل التدرج في الارض وما
فيها لم يكن للجبر في خلقها دفعة واحدة بل كان لمصالح لا يحصل الا بهلك
واحدة الحكمة خلق العالم الاكبر في ستة ايام والعالم الاصغر وهو الانسان
في ستة اشهر انتهى وقال المولي ابو السعود واما تخصيص ذلك بالعدد المعين
فامر استأثر به ما يقتضي غلام الغيوب جلت حكمته وقد سبقته الى ذلك
صاحب الكشاف فقال في تفسير قوله تعالى الذي خلق السموات والارض وما
بينهما في ستة ايام من صور الفرقان يعني بمدة مقدارها هذه المدة لانه
لم يكن حينئذ نهار ولا ليل وقيل ستة ايام من ايام الاحرة وكل يوم الى ستة
والظاهر انها من ايام الدنيا وعن مجاهد او لها الاحد واخرها يوم الجمعة
وجهه ان يسمى الله تعالى ملائكة تلك الايام المقدر بهذه الاسماء فخلق
الشمس وادارها ورب العالمين ما يؤمله عليه جرت التسمية بهذه الايام واما
الداعي الى هذا العدد اعني الستة دون سائر الاعداد فلا شك انه داعي حكمة
لعلمنا انه لا يقدر تقدير الابداعي حكمة وان كنا لا نطلع عليه ولا ننسدي الى
معرفة ومن ذلك تقدير الملائكة الذين هم اصحاب النار سعة عشر وحملة العرش
ثمانية والشهود اثني عشر والسموات سبع والارض كذلك والصلوات خمس
واعداد النصب والحدود والكفارات وغير ذلك والاقارب داعي الحكمة في جميع
افعاله وبان ما قدر حق وضواب ما لا يمان توقد نص عليه في قوله تعالى
وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا ستة للذين كفروا لينفق
الذين اتوا الكتاب ويؤادوا الذين امنوا ايمانا ولا يرفقوا الذين اتوا الكتاب
والمؤمنين وليقول الذين في قلوبهم مرضي والكافرون ماذا اراد الله بهذا املا
اليان قال وما يعمل جنود ربنا الا هوان وهذا الجواب في انه لم يخلقها في
لحظة وهو قادر على ذلك وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه انما خلقها في
ستة ايام وهو يقدر على ان يخلقها في لحظة تعليم خلقه الرفق والتثبت

وقيل اجتمع خلقها يوم الجمعة فجعله الله تعالى عيد المسلمين انتهى كلام الكشاف
 وقال ابن عابد السؤال السابع ما الحكمة في تقييدها بالايام الستة فالجواب
 ان هذا السؤال غير وارد لان الله تعالى واحدته في مقدار اخر من ذلك لعاد
 ذلك السؤال وقال ايضا السؤال السادس انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة
 كلح بالبصر وهو كالمناضى لقوله خلق السموات والارض في ستة متراخية وجوابه
 ان قوله وما امرنا الا واحدة كلح بالبصر محمول على ايجاد كل واحد من الذوات
 وبما اعداه لان ايجاد الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله الا
 دفعة واحدة اما الامهال فلا يحصل الا في المدة انتهى وحاصله ان التدرج بالنظر
 الى خلق المجموع الذي هو السموات وما فيها والارض وما فيها والرفع للمفهوم
 من الاية الثانية بالنظر الى ايجاد كل واحد منها ومعنى قوله وما الامهال
 فلا يحصل الا في المدة ان التأخير عما هو في المدة التي ينهي اليها اليجاد واما
 نفس اليجاد فلا تدرج فيه وقد بينه القاضي في تفسيره قوله تعالى انكم
 تكفرون بالذي خلق الارض في يومين بقوله في مقدار يومين او نوبتين
 وخلق في كل نوبة ما خلق في اشرع ما يكون ولعل المراد بالارض ما في جهة السفلى
 من الاجرام البسيطة ومن خلقها في يومين انه خلق اصلا ثم تركها ثم خلق لها
 صوراً صارت بها انواعاً انتهى **قال مولانا سعدى** افندي قوله في مقدار
 يومين فسر به لرفع ما يورد هناك من ان اليوم عبارة عن زمان كون الشمس فوق
 الافق ولا يتصور ذلك قبل خلق الارض والسماء والكواكب فكيف يتصور خلق
 الارض في يومين وقوله او نوبتين والظاهر ان اليوم على هذا التفسير يعنى
 مطلق الوقت وقوله ولعل المراد الى اخره لئلا يلزم خلوا الكلام عن التعريف لبقية
 خلق العناصر على هذا ففي قوله وجعل فيها رواسي من فوقها استخدام لان
 الضمير للارض الحقيقي وقوله من الاجرام البسيطة يعنى العناصر الاربعة
 وقوله اصلا ثم تركها هو الفيولي او الصور الجسمية عما ذهب اليه البعض
 او الاجزاء التي لا تتجزأ والقول بالفيولي لا يستلزم القول بقديم العالم كما تقر
 في محله وقوله ثم خلق لها صوراً وهي الاعراض الملوحة او الصور النوعية
 وبل لا يلزم ليس بتمام انتهى كلام مولانا سعدى **وقال القاضي**
 في تفسيره سورة الاحراف ان الله تعالى خلق العالم على ترتيب قويم وتدبير

حكيم فابعد الافلاك ثم رتبها بالكواكب كما اشار بقوله فقضاهن سبع سموات
 في يومين واما في ايجاد الاجرام السفلية فخلق جنسها قابلاً للصورة المتبدلة
 والهيئة المختلفة ثم قسمها بصور نوعية متضادة الاطوار والافعال واشار
 اليه اي الى كون خلق الارض وتقسيمها في يومين بقوله خلق الارض في يومين
 اي ما في جهة السفلى في يومين ثم انشا انواع المواليد الثلاثة بتكوين موادها
 اولاً وتصويرها ثانياً كما قال بعد قوله خلق الارض في يومين وجعل فيها رواسي
 من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام اي مع اليومين الاولين
 لقوله في سورة السجدة الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام
 انتهى **قال مولانا سعدى** افندي قوله فابعد الافلاك مال الى القول بتقديم
 خلق السماء على خلق الارض وسبق منه النص بذكر ذلك في سورة الانعام وقوله
 فخلق جنسها قابلاً للصورة وهو الفيولي مماها جنسها لانها مادة المنقشة في الاطوار
 الثلاثة وقوله ثم قسمها اشارة الى العناصر الاربعة والمواليد الثلاثة هي
 الحيوانات والنباتات والمعادن انتهى **بقوله من انشا**
 فيما نقله صاحب الكشاف عن مجاهد من ان اول ايام الخلق الاحد واخرها الجمعة
 وانه فرغ من الخلق في يوم الجمعة وانه خلق في اخره ادم صلى الله عليه وسلم وذلك
 ان حديث مسلم يقتضي ان الايام سبعة وان اولها السبت ثم ذلك انه
 روي عن ابي هريرة انه قال اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فقال خلق
 الله التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال في يوم الاحد وخلق النخل يوم الاثنين
 وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الاربعاء وبث فيها الدواب يوم
 الخميس وخلق ادم بعد العصر يوم الجمعة في اخر الخلق في اخر ساعة من النهار
 ضاربين العصا في الليل وهذا الحديث يدل على ان مدة خلق الارض وما فيها
 سبعة ايام لا اربعة ولا ذكر فيها الخلق السماء وما فيها فتكون الستة ايام التي
 في الاية ظرفاً لخلق الارض فقط كما تقدم نقله عن ابن عباس وان كان منعفه
 لان هذه الرواية مع مخالفتها لصريح الايات تقتضي ان مدة خلق الارض وما فيها
 سبعة لا اربعة ولا ستة فلا توافق تخرج الاية على القول الضعيف ايضا وليس
 في هذه الرواية ان الايام السبعة متصلة لا فاصل بينها بل تصدق مع الفاصل
 ايضا وفيها التصريح بان آدم من مخلوقات الارض او صريح كلام الكشاف في ايجاد

فابعد الافلاك ثم رتبها بالكواكب كما اشار بقوله فقضاهن سبع سموات
 في يومين واما في ايجاد الاجرام السفلية فخلق جنسها قابلاً للصورة المتبدلة
 والهيئة المختلفة ثم قسمها بصور نوعية متضادة الاطوار والافعال واشار
 اليه اي الى كون خلق الارض وتقسيمها في يومين بقوله خلق الارض في يومين
 اي ما في جهة السفلى في يومين ثم انشا انواع المواليد الثلاثة بتكوين موادها
 اولاً وتصويرها ثانياً كما قال بعد قوله خلق الارض في يومين وجعل فيها رواسي
 من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام اي مع اليومين الاولين
 لقوله في سورة السجدة الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام
 انتهى

الاجرام البسيطة

انه من مخلوقات السماء وتقدم نقل الخلاف في ذلك وقد اخذ من هذه الرواية
الاسنوي والسبلي تعالما في شرح المذهب ان الصواب ان اول الاسبوع السبت
وعليه الاكثر وهو مذهبنا كما في الروضة واصولها ونقله في شرح المذهب على الاحتياط
بقول السبلي في روضه لم يقل بان اوله الاخذ الا ان جزمه لكن جري النووي
في محل اخر بما يقتضي ان اوله الاخذ فقال في يوم الاثنين سمي به لانه ثاني الايام
الا ان حجاب بانه جري في تسمية المكتفي فيها بادي مناسبة على القول الضعيف
وعليه فيلزم ان ما ذكره الكشاف من ان اول الخلق الاخذ مبنى على القول الضعيف
لكن قال شيخنا في الحاشية العلامة ابن حجر في شرح الشايل ان تسمية اليوم بالاخذ
لانه اول الاسبوع على خلاف فيه حررته في شرح الغياب وقد انتصر بعضهم
لكون اوله الاخذ الذي جزم به القفال من احتجاجنا لا السبت كما هو مقتضى
رواية مسلم بان مسلما قد تفرد به وقد تكلم فيه الحفاظ وجاوه من كلام
كعب وان ابن جرير انما سمعه منه ولكن اشبهه على بعض الرواة فجعله مرفوعا
وتجانب بان من حفظ الرفع حجة على من لم يحفظه والفتة لا يرد حديثه
بجود الظن ولا جرد ذلك اعرض عن مسلم عما قاله اولئك واعتمد الرفع وخرج طريقه
في صحيحه فوجب قبولها وانما تأييد ابن جرير لكون اوله الاخذ بان هذا
العالم خلق في ستة ايام وادم خلق في يوم الجمعة فلو كان مبدأ الخلق السبت
مع كون ادم خلق يوم الجمعة لكان مدة خلق هذا العالم سبعة ايام لا ستة فقد
رد ابن عساكر بانه انما يصح بتقدير ان يوم الجمعة داخل في الست التي خلق
فيها العالم ولم يصح ذلك لانه صلى الله عليه وسلم لم يخلق الاشياء وجعل في
خلق ادم في اليوم السابع وهو يوم الجمعة ولم يثبت انه خلق اخر الايام وانما الخبر
انه خلق هذا العالم في ستة ايام اخرها الخميس وخلق ادم بعد الفراغ من
خلقها اشارة لكونها خلقت لمصالحه كبنية وسباق خبر مسلم المذكور ظاهر في
ذلك ويؤيده ايضا الخبر الصحيح ان الله هذا انا يوم الجمعة واصل عنه اليهود
والنصارى اي لان اليهود لما اعتقدوا ان اول الاسبوع الاخذ كان الجمعة
سادسها فاخذوا السابع وهو السبت والنصارى لما اعتقدوا ان اوله الاثنين
اخذوا الاخذ واما هذه الامة فاعتقدوا ان اوله السبت فاخذوا السابع
وهو الجمعة **قال** ولا وجه في اشتقاق نحو الاخذ من الواحد وهكذا لان هذه

التسمية لم تثبت بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلعل اليهود وضعوها على
مذهبهم فاخذها العرب عنهم ولم يرد في القرآن الا الجمعة والسبت وليس
من اسماء القديس كلام ابن عساكر **وقال** فيما نسبته ابن عساكر للنسائي
من ان مبدأ الخلق الاثنين نظر فقد صرح في المواهب اللدنية وشرح مسلم
وغيرهما بان المبدأ عند النصارى هو الاحد وذكر القطب في حواشي الكشاف انه
اتفق اهل الملل على ان الله تعالى خلق العالم في ستة ايام وبدا الخلق في يوم
الاحد واثمة في يوم الجمعة فكان يوم السبت يوم الفراغ فقالت اليهود فحق
نوافق ربنا في ترك الاعمال فعيونا يوم السبت لهذا المعنى وقالت النصارى
مبدأ الخلق والتكوين يوم الاحد فجعل ذلك عيدا لنا ونحن نقول يوم الجمعة
هو يوم الكمال والتمام يوجب الفرح الكامل والسرور العظيم فجعل يوم الجمعة
عيدا اولى انتهى وقد ذكر العلما انه انما سمي بيوم السبت لان السبت هو القطع
ويسمى به اليوم لانه انقطع فيه الخلق اي **ثم قال** اليهود انما استراح
فيه قد تولى الله رده عليهم بقوله عز قاتلا ما متنا من لغوب تعالى السع في ذلك
علوا كبيرا ومن ثم اجمعوا على انه لا ابلد من اليهود **ثم قال** ابن عساكر لعل
اليهود وضعوها على مذهبهم نظر فقد صرح صاحب الكشاف في تفسير سورة
الفرقان عن مجاهد ان اول الايام الستة الاخذ واخرها يوم الجمعة ووجه
ان سمي الله ملائكته تلك الايام المقدسة بهذه الاسماء خلق الشمس وادارها
وكتب العالم على ما هو عليه جرت التسمية على هذه الايام انتهى كلام الكشاف
ومنه يعلم ان هذه التسمية تسمية الله تعالى في قبل خلق الشمس وانه اعلم الملائكة
بتلك الاسماء ثم جرت التسمية بعد خلق الشمس على هذه الايام من غير ان يكون
ذلك بوضع اليهود ومنه تعلم ان توقف المولى بعد الدين في ذلك لعدم وثوقه
على كلام الكشاف من سورة النور فانه قال في حاشيته من سور البقرة اثبات
الجهنمات العلوية والسفلية والايام الستة والاربعة قبل خلق السماء والارض
مبنى على التقدير والتحليل وللواقفين على اسرار التزويل فيه كلام **قال**
مولانا خسر ولا حاجة اليه في الجهتين لان المراد ما يسمى لان بالعلو والسفل
فكانه قيل خلق لكم في جهة السفلى لان ثم استوي الي في جهة العلو نعم
يحتاج اليه في الايام الستة والاربعة لان اليوم زمان طلوع الشمس ولا شمس

حينذ فصار الى التقدير وقال المحقق التفتازاني في حاشيته من حم السجدة
اثبات حقيقة اليوم قبل خلق السموات والارض وتعيين الاحد والاشين
والثلاثاء والاربعاء منتهى ويدل لما قدمناه ما ذكره الامام السيوطي في
كتابه الهيئة السنية عن ابن عباس قال ان الله تعالى خلق يومنا فسماه
الاحد ثم خلق ثانيا فسماه الاثنين وخلق ثالثا فسماه الثلاثاء ثم خلق
رابعا فسماه الاربعاء ثم خلق خامسا فسماه الخميس فخلق الارض يوم الاحد
والاثنين وخلق الجبال يوم الثلاثاء وولد لك يقول الناس انه يوم ثقيل
وخلق الاشجار والانهار يوم الاربعاء وخلق الطير والوحش والهوام
والافنة يوم الخميس وخلق الانسان يوم الجمعة وفرغ من الخلق يوم السبت
انتهى كلام ابن عباس فعلم منه ان المسمى لهذه الايام بهذه الاسماء
هو الله تعالى لا اله الا هو خلا لما ذكره ابن عسكركه قال الشيخ ابن حجر الهيتمي
على انه لو ثبتت هذه التسمية لم يكن فيها دليل لان العرب تسمى خامس الورد اربعا
وهذا هو الذي اخذ منه ابن عباس قوله الذي كاد ان ينفذ به ان يومنا هو
هو يوم قاسم المحرم وقاسمها ثامن وهكذا انتهى قلت مما روي به كلام
ابن عسكركه وخرج خلق ادم عن الايام الستة وان يوم الجمعة تابع ما ذكره صاحب
الكشاف في تفسير سورة حم السجدة فانه صرح بان ادم خلق في يوم الجمعة وانه
هو اليوم السادس وان المبدأ الاحد والانتها الجمعة وبه صرح ايضا في تفسير
سورة الفرقان فاقلنا له عن مجاهد وذكر ان ايام خلق الارض وما فيها اربعة
كاملة لا نقص فيها وتقدم عن تفسير القاسمي انها متصلة وعن مقتضى كلام
الكشاف انها غير متصلة وتقدم ان بوي خلق السما وما فيها ناقصان
غير كاملين وذلك انه قال في تفسير قوله تعالى في اربعة ايام انه لما ذكر
ان الارض خلقت في يومين علم ان ما فيها خلق في يومين فبقيت الخبايا بين
ان يقول في يومين وان يقول في اربعة ايام سواء كان في قوله في اربعة
ايام سواء فائدة ليست في قوله يومين وهي الدلالة على انها كانت اياما كاملة
بغير زيادة ولا نقصان ولو قال في يومين وقد يطلق اليومان على اكثرهما
لكان يجوز ان يريد باليومين الاولين والاخيرين اكثر مما قال المحقق
التفتازاني قوله فبقيت الخبايا الى اخره معناه ان العبارتين سواء في

افادة

120
افادة العلم بان ما في الارض خلق في يومين ففي الكلام في الترجيح وبعبارة
في اربعة ايام سواء ارجح لافادتها كون الايام كاملة وان لم تفقدان
هذا في يومين كاملين وفي الايام في يومين كاملين واما اذا قيل في يومين
فيجوز ان يراد بكل من اليومين الاولين والاخيرين اكثر مما كان ليوم ونصف
اليوم اما حكم التغليب واما للتشبيه اكثر الاجزا باكمل فلا تدل على اربعة
ايام كاملة **فان قيل** المسمى في مدلوله لا يطلق على اقل من اثنين
كاملين **قلت** ممنوع بل هو كصفة الجمع على الاكثر كما لا شهرة في قوله
الحج أشهر معلومات لشهرين وبعض واما الشهر اسم العدد كما لا ريب فيهما
مع التاكيد بقوله سواء فعوله باليومين الاولين يعني بقوله خلق الارض
في اليومين والاخيرين وايان ان تفهم من اكثرهما من الاولين اكثر من
يومين فلا دلالة للفظ عليه اصلا انتهى **ولصاحب الكشاف** كلام في
تفسير قوله تعالى فليث فهم الله سنة الاحمسين عاما من سورة العنكبوت
كحالف كلامه هذا فليراجع مع كلام شعدي افندي هناك وكذا من رسائلنا
في محبت التاكيد ثم **قال** صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات في يومين قبل خلق السموات وما فيها في يومين في يوم الخميس للجمعة
وفرغ في اخر ساعة من يوم الجمعة فخلق فيها ادم وهي الساعة التي تقوم فيها
الساعة **توفي** هذا دليل على ما ذكرنا من انه لو قيل في يومين في موضع اربعة ايام
سواء لم يعمل انها يومان كاملان او ناقصان انتهى فهذا صريح بان يوم
خلق ادم داخل في السنة ايام المذكورة فلم يخرج خلق ادم عن هذه الايام
لكن ترد بما عدم خروج خلق ادم عن هذه الايام الستة سواء كانت من ايام
الدنيا او من ايام الآخرة ما تقدم لك نقله عن بعض العلماء في تفسير قوله تعالى
في يوم كان مقداره خمسين الف سنة من سورة المعارج من ان ذلك عبارة
عن اول يوم من ايام الدنيا الى انقضائها فانها خمسون الف سنة لا يدري
احدكم ما مضى وكما بقي الا انهم عز وجل **وما تقدم** نقله عن صدر الدين القنوي
في شرح حديث ان الزمان دار كهيئة يوم خلق الله الارض وحديث سكني
الجن الارض قبل ادم الوقام من السنين **توفي** عبادة ابلين ثمانين الف سنة
او اقل وغير ذلك مما يدل على ان خلق ادم لم يكن في اليوم السادس بل بعد خلق

الجمع ونقص الوفاء من السنين فكيف دعوي انه خلق في اخر يوم من الايام الستة
 فالذي سلكه ابن عسار صحيح لو ساعدته مخرج حديث مثل ذلك مخالف عبادة
 الكشاف الا ان يقال ليس في حديث مثل ان يوم الجمعة الذي خلق فيه ادم
 وان كان يومًا سابقًا بعد دعوي ابن عسار كمتصل بالايام الستة السابقة
 بل هذا اصداق بكونه مفعول لا منها غير انه لم يبق وجه لما صرح به الكشاف
 وادعاه فيحتاج الى وجه صحيح **رجع لا مقام الكلام على الآية فنقول**
قال الله تعالى ثم جعلنا قال القاضي ثم جعلنا نسلة حذف المضاف
 قال مؤلفنا سعدى ولا يبعد ان يراد من لفظة ادم ومن ضميره الجنس على طريقة
 الاستخدام ويجوز فقد راف المضاف قبل الانسان بناء على ان المراد به الجنس
 اي اصل الانسان وضمير جعلنا المضاف اليه انتهى **نطفة** اي منيا من
 النطف الذي هو الصلب **قال الله تعالى** في سورة الطارق يخرج من بين الصلب
 والترائب قال القاضي اي من طب الرجل وتراب المرأة وهي عظام صدرها ولو
 صح ان النطفة تتولد من فعل الضم الرابع وتنفصل عن جميع الاعضاء اي
 وهذا واجب غسل جميع البدن بخروجه حق تستعد لان يتولد منها مثل تلك
 الاعضاء ومقرها عروق ملتق بعضها ببعض عند البيضتين فالدماع اعظم
 الاعضاء وقوة في توليدها ولذلك تشبه اي تشبه النطفة الدماع قوة
 وضعفا ويسرع الافراط في الجماع بالضعف فيه وله خليفة وهو الخناق وهو في
 الصلب وشعب كثيرة فاذلة الى التراب وما اى الصلب والترائب اقرب الى اوعية
 المنى فلذا اختص بالذكر انتهى كلام القاضي ونقوله وينفصل عن جميع الاعضاء قال العلماء
 المنى ينزل من الاعضاء كلها فجرى من الصحة صحا ومن السقمة سقما حتي ان الضلع
 يلدون ضلعا والشهيد شهيدا والحول حولا ويكون كل شئ من الجنين شيئا مما
 يخرج منه وقد يتولد كثيرا من ارض العيان عيان ومن به شامة او اثر ومن به
 علامات اخر ممن به علامات مثلها موكيا وما يشبهه اجدادهم او اقرانهم **ثم**
قول القاضي ومقرها عروق ملتق بعضها ببعض عند البيضتين اي اخره لم
 يفصل هل هي جهة البيضة اليمنى او اليسرى والذي ذكره علماء وانا انه اذا مات
 صبي لا ينزل وامرأة حامل لم تنفق عنها بوضعها المذهب خلافا للتصوير في
 والفقهاء فانها قالان الولد يلحقه وتنقص به العدة والمسلول وهو من سلك

تولغا الدماع جواب لو
 ذكرها
 قول القاضي عطف
 زكريا

خصيتاه وبقي ذكره كالنقل في حقوق الولد في المذهب فتتقضى بولده العدة سواء
 فيه عدة الوفاة والطلاق وبوجه لا يلحقه فلا تنقضى العدة به وحكي
 القاضي ابو الطيب وخبرنا ان كان مساول الخصية اليمنى لم يلحقه وان
 بقيت اليسرى لانه يقال ان الماء من الخصية اليمنى والشعر من اليسرى
 ونقل الروياني في جمع الجوامع ان ابا بكر بن الحداد كان فقيد الخصية اليمنى
 فكان لا ينزل وكانت لحيته طويلة هكذا نقله الرافعي وقال الحاملي في
 المجموع قال سعيد بن المسيب في اليسرى ثلثا الدية وفي اليمنى ثلثها لان
 المنفعة منها فان الا نزال والنسل منها وفي اليمنى الشعر فقط قال وعن
 عمرو بن شعيب انه قال عجت من يفضل اليمنى على اليسرى لان النسل منها
 فان لنا غنا فخصيناها من الجانب الايسر فكنه ينجح قال الرافعي رحمه الله تعالى
 وهذه اشي لم يعتمد عليها الجمهور واما محبوب الذكر باقي الا نبيس فيلحقه الولد
 فتتعد امرأته عن الوفاة بوضع الحمل ولا يلزمها عدة الطلاق لعدم الدخول ولا
 تثبت عليها الرجعة انتهى كلام ائمتنا وهذا كلام ذكرناه في البين فلتخرج
 كلام القاضي **قال** ثم جعلنا نطفة بان خلقنا منها او ثم جعلنا السلا
 نطفة وتذكرها الضمير على قاييل الجوهر او المسلول او الماء **قال مولانا**
 سعدي قوله بان خلقنا منها اشارة الى ان الجعل بمعنى الخلق وانما صاحب
 نطفة بنزع الخافض ويجوز ان يجعل بمعنى التمييز ويراد بالانسان ما هو
 على شرف ان يكون انسانا مجازا بعلاقة الاول وقوله او ثم جعلنا السلا
 يعني على تقدير ان يراد بالانسان الجنس والجعل حينئذ بمعنى التمييز انتهى
 وقال الحولي ابو السعود ثم جعلنا اي الجنس باعتبار افراده المغايرة لادم
 عليه الصلاة والسلام او جعلنا نسله على حذف المضاف ان اريد بالانسان
 ادم عليه الصلاة والسلام الى اخره **اقول** ذكر المحقق التفتازاني في خواشي
 الكشاف من سورة النساء لفظ الحسنة والسينة التحق بالاسماء وليس
 دخول التاء فيها مبنيا على تانيث ما يجريان عليه ولهذا نقول الصوم حسنة
 وقد ذكر مسألة ابن هشام في قوله السواك خطرة وقال السيد ان التاء في المعرفة
 والتكثرة والصفة والرسالة والمقدمة ليست للتانيث بل هي من نفس الكلمة
 واما الوقف عليها وكونها صفة الموت في اعتبار وجود التاء وذكر صاحب الكشاف

نفسية

في قول البزدي لم يتحقق في القرية ما اضيف اليه ان الضارب في اليد راجع الى القرية
على قاييل المذكور والمسؤل هذا هو المشهور في مثل هذا الضارب ولكن التحقيق فيه
ان التانيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتباً على المذكور زيادة حرف في صيغة
التذكير ضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اي يكون له مذكورة
الجملة فاذا كان كذلك يلزم مراعاة حتى التذكير والتانيث واذا لم يكن كذلك
سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعد مراعاة كما في لفظ المعرفة والفتحة مثلاً
فان تانيثها لم يكن مرتباً على التذكير لئلا يتركز لان بقصان حرف التانيث
ولا بصيغة اخرى استوي فيهما التذكير والتانيث سواء وصف به نحو اسم معرفة
واسم فتحة او جعلته خبراً نحو زيد معرفة والرجل معرفة بخلاف المعرفة والفتحة
فان تانيثها مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ شي واسم فتحة هذا السور
اسم وهذا شي وهذه شي وكذا الفعل والحرف تقول ضربت فعل وضرب فعل ورب
حرف ومن حرف فلا تقول هذا السور وهذه اسم وهذا شي وهذه شيية وضرب
فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفه فتبين ان التذكير والتانيث اذا لم
يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا في المحصل شرح المفصل ولذا قال الجارسي في
الفصل في المضمرات هو الضمير في قوله ضربت له جلا فتحة بهم ولم يقل بهمة ولما كان
تانيث القرية غير مرتب استوي فيه التذكير والتانيث **تو** يمكن هذا على ذكر منك
فانك محتاج اليه انتهى كلامه **فقال** الله تعالى **في قرآنكم** قال القاسمي
مستقر حصين يعني الرحم وهو في الاصل صفة للمستقر وصف به المحل مبني لغة
كما عبر عنه بالقرار **وقال** **المولى ابو السعد** في قرار اي مستقر وهو الرحم
عبر عنه بالقرار الذي هو مصدر مبني لغة **تو** قوله تعالى مكيين وصف لها بصفة
ما استقر فيها مثل طريق سائر او بمكانتها في نفسها فانها مكنت تحت هي احرز
اقول معنا مجاز ان في لفظين احدهما القرار والاخر لفظ مكيين لكن في
المجاز مختلف فالاول لغوي قطعاً او محتمل ان يكون مرسلًا وعلاقته اطلاق
اسم الحال على المحل كما في قوله تعالى **في رحمة الله** اي الجنة فيكون مرسلًا
مضارعاً اصلها لا تبعيها ولا مكنا لان المجاز المرسل كالاستعارة يكون اصلها
وتبعيها ومضارعاً ومكنا **تو** على هذا فالظرفية لا تجوز فيها كقول من مدحوا ابا زيد
به المحل مجازاً او محتمل ان تجري فيه الاحتمال لان اللذان ذكرهما المحققان

في المطوية قوله زيد بن نعمة **تو** قوله تعالى **فالتقطه آل فرعون** وما الله ان
قد را التشبيه في امثال ذلك فيما دخل عليه الحرف فالاستعارة مكينة والحرف
قرينة وهذا اختيار السكاكي حيث اختاره التبعية الى المكينة وان قدر
التشبيه في متعلق الحرف كما عليه في قوله **فالتقطه آل فرعون** ليكون لفرعون
الاية **تو** الظرفية في قوله زيد بن نعمة فالاستعارة في الحرف بتبعية لجرياتها
في متعلق الحرف او لا في الحرف ثانياً كما هو مبسوط في المطوية واما توهم انه
مجاز عقلي فما لا سبيل اليه وتوهمه من قول **ابن السعد** عبر عنه بالقرار الذي
هو مصدر مبني لغة يدفعه قوله عبر عنه بالمصدر فانه صريح في انه مجاز في الظرف
وانه لغوي اذا العقلي المجوز فيه انما هو في الاسناد ولا في الطرف وقوله مبني لغة
لا يدل له انه مجاز فيه مبني لغة فتأمل وايضا المجاز العقلي انما يكون في
النسبة مطلقاً اسنادية او ايقاعية او اضافية نحو انبت الربيع **تو** لا يتبع
امر المسرفين **تو** شقاق بينهما ومكر الليل **تو** مدحول في وهو القرار ليس فيه شيء
ذلك فلا سبيل للمحل عليه على ان الاسناد الصريح الى المبتدأ وان كان الخبر
مصدراً نحو زيد عدل وانما في اقبال وادبار ليس بحقيقة عقلية ولا مجاز عقلي
عند الخطيب خلافاً للشيخ عبد القاهر كما حققه المولي في المطوية وبذلك يظهر
خفاً ما قاله مولانا سعدى حيث قال **قوله** القاسمي كما عبر عنه بالقرار التشبيه
انما هو في وصف المحل بحال المستقر وفي افادة المباني فانه مثل رجل عدل انتهى
كلامه فليتأمل في قوله فانه مثل رجل عدل مع اول كلامه **وقد ذكر المحقق**
في المطوية ان قول المتن خير من اوتي الحكمة وفصل الخطاب مأول فيه الفصل
بالمفصول او الفاصل **تو** الفاضل الفندي قيل ابقاء الفصل على معناه
الحقيقي الذي هو التميز او التمييز ووصف الخطاب به على طريق المباني كما في
رجل عدل انساب بما عليه ائمة المعاني على ما نقل عليه الشيخ عبد القاهر في قوله
انما في اقبال وادبار وفيه بحث لان الفصل اذا ابقى على معناه الحقيقي
كان مصناً الى معوله الذي هو له فلا يحسن جعل تلك النسبة مجازاً عقلياً
تو ما ينقل عن الشيخ من نسبة المصدر الى ما تقدمه مما ليس بوله لا فيما اضيف
اليه لا استري انك لو قلت انما في عدل السلطان ولم تدع بالعدالة لقال
بل ابقية على معناه كان منسوباً الى ما هو له نسبة حقيقية ولا لطف في

جعل تلك النسبة مجازا بل المجاز هو نسبة الالهة واما اذا قلت ان مجازي
سلطان عدل فاعتبار التجوز في نسبة العدل الى السلطان على طريق المبالغة
عن اللطف نعم بقاء الفصل على حقيقته عيان لا يتركب تجوزا أصلا ليس
بعينه فتدبر انتم كلام الفخاري **وقريب من ذلك** ما وجه به صاحب
الكشاف الظرفية في قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق
حيث جوز في الصيب ان يفسر بالمطر ثم اورد في ذلك قوله تعالى قلت كيف يكون
المطر وكان البرق والرعد وانما مكانهما السحاب قلت اذا كانا في اعلاه ومضيه
وملتبس في الجملة به فها فيه الاتراك تقول فلان في البلد وما هو منه الا
في حيز يشغله جرمه انتهى **قال المحقق** المتعارف في قوله كيف يكون المطر
الى اخره يعني اذا اريد بالصيب المطر فما معنى ظرفيته للرعد والبرق وما ليسان
المطر في السحاب فاجاب بانها لما كانا في اعلا المطر والموضع الذي ينصب منه
المطر وهو السحاب جلا كما هما فيه بطريق استعارة كلمة في التلبس المحصول الشبه
بتلبس الظرفية الحقيقية كقولنا فلان في البلد تشبها لكونه في بعض اجزائه بالكون
فيه نفسه لا باعتبار كون المراد من البلد جزء الذي فيه فلان ومنها من هو
الى هذا وزعم ان الاعلا والمصب جزء من المطر وليس بذلك ومنهم من جعله من
اطلاق احد المجاورين على الاخر فها ب الى ان الاعلا والمصب سحاب والقبيل
بقوله فلان في البلد مجرد التلبس والمجاورين ورؤبانه يكون المعنى حينئذ ان
في السحاب رعدا وبرقا لا في المطر على ما هو المطلوب ثم قل تجوز ان يكون المراد
بالصيب المطر وبضيقه السحاب المجاور له على طريق التجوز قلنا فلا يكون ظلمة
التكاثف وظلمة اطلال الغمام في المطر الا ان يفد روفيه رعد وبرق وعراة النهر
الاول المطر والثاني السحاب الملاصق ومنه هذه التفسيرات الذهول عن
اعتبار التجوز في كلمة في ثقل الظلمة والرعد اي الصوت والبرق اي النارية
واللغات كلها اعراض والعرض لا يتمكن في المكان الابنوع توسع من غير فرق بين
المطر والسحاب وبين الظلمة والرعد غاية ما في الباب ان وجهما لتلبس يكون
في البعض اوضح كما اورد بالنسبة الى السحاب قلت معنى الظرفية التي تقيد بها
كلمة في اعم من ان يكون على وجه التمكن في المكان كالحسم في الحيز او على وجه
الحال في المحل كالعرض في الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب

في وقت كذا وظلمة السحمة والتطبيق حاصله في السحاب حقيقة خلاف ظلمة
الليل وكذا انكم الجسيم الذي يقوم به صوت الرعد وبرق البرق حاصل في
حقيقة السحاب لا في المطر في ههنا احيى الى التاويل قوله وما هو منه
اي ما فلان في ثمن البلد الا في حيز يشغله جرم فلان انتهى واما لفظا
مكن فليس فيه مجاز لغوي بل عقلي لانه كعليم ويديم وحكيم من الصفات
المشبهة التي لا تنصب المفعول وقد اسند الى ضمير قرار الذي تجوز به على المحل
اعني الرحم قال ذلك الى اسناد المكين الى ضمير الرحم المعبر عنه بالقرار المكين
انما وصفه المستقر بكسر القاف فان المكين بمعنى المكنن لا المحل الذي هو الرحم
فهو من باب اسناد ما فيه معنى الفعل الى المحل نحو نهج رطب سائر وقد جاز على
ابو السعود متعالكشاف ان يكون ذلك من باب الحقيقة لا المجاز ونيزاد
ان ذات الرحم موضوعة في حد ذاتها بانها مكنت من حيث هي واحزرت فلا حاجة
الى اعتبار المجاز فيها وقد اسقط هذا القاصي وقال سعدي افندي وترك
المصنف ما ذكره الزنجشيري من الوجه الاخر وهو ان يكون وصفه الرحم
بمكانتها في نفسها لانها مكنت من حيث هي وهو ايضا وجه انتهى ولكن
يرد على الاحتمال الاول وهو جعل التجوز في الاسناد الى ضمير الرحم المستتر في
لفظ مكين ما اورد في المطول على التخصيص فانه عرّف المجاز العقلي بانه
اسناد الفعل الى ما في معناه الى ملائمة غير ما هو **لقد قال** في المطول وكلامه
ظاهري ان المفعول الذي يكون الاسناد اليه مجازا بحيث ان يكون ملابسا
له ذلك المسند وحينئذ يرد عليه وصف الشيء بوصف محدثه وصاحبه مثل
اكتتاب الحكيم والاسلوب الحكيم فان المبني للفاعل قد اسند الى المفعول كمن
لا الى المفعول الذي يلائمه ذلك المسند لان هذا المسند لا ينصب للمفعول
الصرح بل يلائمه فعل اخر من افعاله مثل انشأت الكتاب لان المفعول
الذي يكون الاسناد اليه مجازا يجب ان يكون مما يلائمه ذلك المسند وكذا
يرد عليه ما اسند الى المصدر الذي يلائمه فعل اخر من افعال فاعله ذلك
المسند نحو الضلال البعيد والعذاب الاليم فان البعيد انما هو الضال والاليم
هو المعذب فوصفه به فعلة مثل جده جده وظاهر ان المصدر ليس مما يلائمه
ذلك المسند وما في الاية من نوع الكتاب الحكيم لان نوع الضلال البعيد

لان الملكين وان كان اسنادا في خبر القرار والقرار مصدر ركني انما اسند اليه بعد ان
يجوز به عن المستوفيه وهو الرحم وقد اجاب عن ذلك في المطول بان الملازمة
اعم من ان تكون بواسطة حرف او بدونها وهذه المصروفين في الاول اذا الاصل
هو بعيد واليسر في ضلاله وعذابه فيكون مما بني للفاعل واسنادا الى المفعول
بواسطة **تدو** المولي الخطي الذي بانه لوجعل المفعول الذي ذكره الخطيب الملازمة
شاملا للمفعول بواسطة حرف الجر فلا يصح جعلها قسما للمفعول **والاول** ان يجعل
ذلك من قبيل المثال بناء على اخذ اعم من الحقيقي وغيره انتهى ثم قال المحقق
ولك ان تجعل امثال ذلك من قبيل الاسناد الى السبب وذلك لان المصدر
هنا يلابس ما اسند اليه بالسببية فان الضلال سبب للبعد والعذاب
سبب للايلام فالمصدر خاص يلابس المصدر المذكور باعتبار الحدث الذي
دل عليه لكونه سببا عنه اعني عن ذلك المصدر لا فعل اخر فقلنا ما دل اما
على مذهب صاحب الكشاف فلا يرد ذلك لان المعتبر عنه تلبس ما اسند اليه
الفعل بفاعله الحقيقي **لا** نه قال المجاز العقل ان يسند الفعل الى شيء يتلبس
بالذي هو في الحقيقة لمكتسب التجارة بالمشركين كقوله تعالى **فما رحمت تجارتهم**
وقال الحفيد وزعم بعضهم ان الاليم معني المولم وكذا البعيد معني المبعد فلا
حاجة الى اعتبار التجوز في الاسناد الى العذاب والضلال **تدو** عليه ان صاحب
الكشاف اشار في تفسير قوله تعالى **يدين السموات والارض** الى ان الفعل بمعنى
المفعول ليس ثابت فليتأمل هل يجري هذا في لفظ ملكين **تدو** وقد جوز صاحب
الكشاف ان يكون بعيدا وامثاله للنسبة مثل قام ولاين **تدو** وارضيه
على احد الاحتمالين في ذلك اي ضلال ذي بعد او فيه بعد لان الضال قد
يضل عن الطريق مكانا قريبا وبعيدا **تدو** وهذا يمكن اعتباره في لفظ ملكين ايضا
فليتأمل **وقد وقع** للكشاف في تفسير سورة يوسف انه قال **والحكيم**
في الحكمة لاشتماله عليها ونطقه بها او وصف بصفة محدثة **قال الاعشى**
وعزبة قاي الملوك حكيمه قد قلنا ليقال من ذاقا لها
انتهى **قال** المحقق التفتازاني قوله ونطقه بها يحتمل ان يكون زيادة بيان
وايضاح لاشتماله عليها وان يكون اشارة الى تشبيه الكتاب بالحكيم الناطق

حكيمه فيكون استعارة مكنية واثبات الحكمة قرينة ويراد بقوله الحكيم في الحكمة
اعم من طريقة النسب كلامين وقامرو من الاستعارة بالكناية **تدو** قوله ما
وصف عطف على ذوالحكمة عطف جملة على مفرد وهو خبر مبتدأ محذوف وهذا
اشارة الى وجه اخر هو التجوز في الاسناد واطلاق الحديث مجع على المذهبين
لان المولف من الايات محدث وفاقا **تدو** قوله الاعشى ليقال من ذاقا لها
زعمنا يشعربان وصف القضية بالحكمة من قبيل الوصف بوصف محدثا قصدا
الى زيادة التمدح انتهى كلام المحقق التفتازاني فلم يجعل قوله ذوالحكمة بنظم
الاسناد العقل بل قابله به صراحة وجعل قوله الحكمة يشمل احتمال النسب
كتامرو ولاين واحتمال الاستعارة بالكناية مع قرينتها بخلاف ما سلكه
مولانا سعدى في عبارة القاضي فانه جعله يشمل الاسناد العقل فتأمل
وذكر صاحب الكشاف في اوسون لقان ان قوله الكتاب الحكيم مقناه
ذوالحكمة او وصف بصفة الله تعالى في الاسناد المجازي ويجوز ان يكون
الاصل الحكيم قائله تحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فيا نقلابه
مرفوعا بعد الخبر استكن في الصفة المشبهة انتهى **قال** الطيبي قوله الحكيم
ذوالحكمة **تدو** عن بعض المغاربة وصف الكتاب الحكيم بذي الحكمة مجازا ايضا على
طريق التضمن لان الوصف بذي الملك والكتاب لا يملك الحكمة بل يتضمنها
فلاجل تضمنه الحكمة وصف بالحكيم على معنى ذى الحكمة **تدو** الظاهر انه من الاستعارة
المكنية **تدو** في قوله تعالى **اذا ارسلنا عليهم الروح العقيم** وقوله في الاسناد
المجازي عن بعضهم ان الحكيم من صفات الله تعالى لا من صفات الكتاب فاسند
صفة الله تعالى الى الكتاب مجازا لان الكتاب جاء منه وهو سببه وقوله
تحذف المضاف اي لفظ قائل من قائله واقيم الها الذي هو المضاف اليه مقام
قائل وبقي الها المتصلة به منفردة افا نقل الى هو المنفصل ضار مرفوعا لانه
فاعل بعد ان كان محجورا لانه كان مضافا اليه ثم استكن هذا الها المنقلب
من الجرا الى الرفع في الحكيم الذي هو الصفة المشبهة كما يستكن في يضرب انتهى
كلام الطيبي نقلناه لنفسه **وانما اوسعنا الكلام** في هذا البيان
لتحير من تصدي لقراءة عبان المولي ابي السعود في ذلك المجلس الشريف واضطرنا
وصده عن التفرغ من له القوة في الافصاح عن ذلك واعرابه لشغفه بالعجب
بنفسه وحرصه على التقدم على ابناء جنسه مع علمه بانه لا يزوج على نقد حرة

هذه الوزير الشريف وكيف لا وهو المبرر من الحبيب ونحن قد علمناه بالحقية
علا بقره تعالى **وَإِذْ أَسْمَعُوا اللَّغْوَ عَرَضُوا عَنْهُ** وقوله تعالى **وَإِذْ أَمَرُوا**
بِاللَّغْوِ فَرَّوْا كَرَامًا وقد روي الامام احمد عن سهل بن سعد رضي الله تعالى عنه
انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اللهم لا يدركني زمان ولا
ادركه لا يتبع فيه العليم ولا يستحي فيه من الحكم **وقد امر الله تعالى بركه الا**
الي اربعة بقوله تعالى ولورثوه الى الرسول والي اولي الامر منهم لعلمه الذين
يستنبطونه منهم وبقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكوان كنتم لا تعلمون **وروي**
البخاري في صحيحه الذي تلقته الائمة بالقبول وتبركوا به في الارض
والخالون تعلموا العلم قبل الظالمين **وقال البخاري** يعني الذين يتكلمون
بالظن بمعرفة تعلموا العلم من اهل التحقيق الورعين قبل ذهابهم
ومجي قوم يتكلمون في العلم بميل انفسهم وظنونهم التي ليس لها مستند شرعي
بقينا بمبحث لطيف وهو ان قوله تعالى **ثُمَّ جَعَلْنَا نَظْفَةَ فِي قَرَارٍ**
مَكِينٍ حمله المفسرون جميعا هنا على الرحم دون الصلب وتذكرنا في تفسير
قوله تعالى من سورة الانعام وهو الذي انشاكم من نفس واحدة فستقر مستقر
او جهات عبارة القاضي من نفس واحدة هو آدم عليه السلام فستقر مستقر
اي فلكم استقرا رية الاصلا اب فوق الارض واستبداع في الارحام او تحت
الارض او موضع استقرار واستبداع وقرا ابن كثير والبصريان بكسر القاف على
انه اشرفا على المستودع مفعول اي فلكم قار ومنكم مستودع فان الاستقرار
منا دون الاستبداع انتهى قال مولانا سعد بن قولة او فوق الارض لقوله
تعالى ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين وقوله واستبداع في الارحام
جعل الصلب مستقرا للنطفة والرحم مستودعا لها لانها تحصل في الصلب لا من
قبل تخفى اخر رية الرحم من قبل الاب فاشبهت الوديعه كان الرجل اودعها
ما كان عنده وقوله او تحت الارض فان الوضع فيه لان يخرج منه قارة
اخرى وقوله فلكم قار رية الاصلا اب فوق الارض وقوله لان الاستقرار
الي اخره بيان لوجه كسر القاف وفتح الدال انتهى كلام مولانا سعد بن قندي
وقال شيخ الاسلام في الحاشية قوله فان الاستقرار منادون الاستبداع
الصغير في منادرجع الله تعالى وذلك لان الاستقرار رية الاصلا اب فوق الارض
لا صنع للعبه فيه بخلاف الاستبداع في الارحام او تحت الارض انتهى ولعل

اجاعهم هنا على تفسير الفراق المكين بالرحم دون الصلب ككون باقي الحواشي الخلقه
من العلقه والنطفه والعظام وكسوة اللحم وانشائه خلقا اخر انما هو طاري
على ما في الرحم فاسبب على القرار عليها ايضا بخلاف اية الانعام المذكورة اية
هو فانها خالية من ذكر باقي الاطوار فلهذا ذكرنا فيها الحمل على الصلب
فما لم **قال الله تعالى ثُمَّ جَعَلْنَا النَظْفَةَ عِلْقَةً** قال القاضي بان
احلنا النطفة البيننا علقه حمرا اي دما جامدا **فخلقنا العلقه نطفة**
صغيرا ناقطة لحم لا استبانة ولا تمايز **فخلقنا النطفة عظاما**
بان صلبنا صا قار مولانا سعد بن قندي تفسيره في تفسير الاستسحالان
حيث قال في الاول احلنا رية الثانية صيرنا رية الثالثة بان صلبنا
نفس في العبارة **وقال المولي ابو السعود** فخلقنا النطفة اي غالبها وعظمها
او كلها عظاما بان صلبنا صا وجعلنا صاعمو اللبدن على هيئات وادوا صاع
مخصوصة فتصيرها الحكمة فكسونا العظام المعهودة لحما من بقية النطفة او
ما ابتنا عليها بقدرتنا مما يصل اليها اي كسونا كل عظم من تلك العظام ما يليق
به من اللحم على بقدر لا يوق به وهيئات مناسبة له واختلاف العواطف للتشبه
على تفاوت الاستحالات وجمع العظام لاختلافها وقرى على التوحيد فيها
اكتفا بالجنس وبتوحيد الاول فقط وتوحيد الثاني فحسب انتهى كلام المولي
ابي السعود قوله واختلاف العواطف الى اخره اي حيث عطف تارة بكلمة الترابي
وقارة باداة التعقيب وقوله لتفاوت الاستحالات قال الرضي افادة الفا
الترتيب بلامه لا ينافيها كون الثاني المترتب بحصل تمامه رية زمان طويل
اذا كان اول اجزائه متعقب لما تقدم لقوله تعالى **ثُمَّ جَعَلْنَا نَظْفَةَ فِي قَرَارٍ**
مَكِينٍ **ثُمَّ جَعَلْنَا النَظْفَةَ عِلْقَةً** نظرا الى تمام صيرورتها علقه **ثم قال**
فخلقنا العلقه نطفة فخلقنا النطفة عظاما فكسونا العظام لحما نظرا
الي ابتداء طور **ثم قال** **ثُمَّ جَعَلْنَا نَظْفَةَ عِلْقَةً** خلقا اخر انما نظرا الى تمام الطوار الاخر
واما استبعاد الوقبة هذا الطور الذي فيه كمال الاضمار عن الاطوار
المتقدمة وقوله والجمع اي في العظام دون العلقه والنطفة قال القاضي
والجمع للاختلاف في الهيئة والصلابة **ثم قال** **ثُمَّ جَعَلْنَا نَظْفَةَ عِلْقَةً** والصلابة
فان بعض العظام صلب والبعض رخوا كطرف الاصلا ع مثلا وقوله وقرى
على التوحيد فيها اكتفا بالجنس وفي الكشاف وضع الواحد موضع الجمع لزوال

اللبس لان الانسان ذو عظام كثيرة واعتصمه ابو حيان قائلا هذا لا يجوز
 عند سيبويه واصحابنا الا في الضرورة **وانشدوا** وكلوا في بعض بطونكم وصفوا
 ومعلوم ان هذا لا يلبيس لانهم كلهم ليس لهم بطن واحد ومع هذا اخوا بحجة
 بالضرورة انتهى **اقول** كانه لم يقف على ما حققه علماء البيان في قوله تعالى
 رب ابي ومن العظم مني الاية فقد رجع صاحب الفتح الافراد على الجمع لانه
 لو قال وهن العظام مني لم يدل على نسبة حصول الوهن لكل فرد فرد من افراد العظم
 لصحة حصول ومن المجموع بالبعث دون كل فرد فرد وذلك لان الحكم المنسوب الي
 المجموع قد يقصد انتسابه الي كل فرد كقولك جاءني الرجل او قد لا يقصد كقولك
 حملت الرجل الخشبة فيصح ان يكون هنت العظام من القبيل الثاني فلا يفيها
 منه حصول الوهن للعظام فرة اخرى بخلاف قولك وهن العظم فانه يدل على
 حصول الوهن لكل فرد وقد يقال اراد ان الجمع المستغرق يتناول كل جماعة جماعة
 لانها افراد مدلول الجمع كما ان المفرد المستغرق يتناول كل واحد واحد لانها افراد
 مدلوله فيخرج عن الجمع المستغرق الواحد والاثنان ولذلك قيل الكتاب اكثر
 من الكتب والملك اكثر من الملائكة ايضا نسبة الوهن الي جماعة لا يستلزم
 نسبه الي كل واحد من الاحاد الداخلية في تلك الجماعة على قياس ما عرفت في
 النسبة الي المجموع **قال** في الكشاف انما وخذ العظم لان الواحد هو الدال على
 معني الجنسية وقصده الي ان هذا الجنس الذي هو عمود البدن وقوامه والله
 ما تركب منه الجسد قد اصابه الوهن ولو جمع فكان قصدا الي معنى اخر وهو انه
 لم يوهن منه بعض عظامه ولكن كلها يعني وكان هناك من يظن عدم الشموك
 فزعم عليه وهذا مما لا يناسب المقام اصلا فانظر الي كلام الشيخين واختر منها
 ما شئت هكذا في شرح المفتاح للسيد بحر وفه وفي المطول وحواشيه ان كانت
 عديدة متعلقة بالاية فلتنظر **قال الله تعالى ثم انشأناه خلقا**
اخر قال المولي ابو السعود في صورة البدن او الروح او القوي بنسخه فيه
 او المجموع وثمر كمال التقاوت بين الخلقين **واجب** بهما بوجيفة ومعنى الله تعالى
 عنه على ان من غيب بيضة فاخرج عنه اي خرج فرخها ما في الكشف لزمه
 صمان البيضة لا الفرخ لانه خلق اخر فقول له وثمر كمال التقاوت **قال** اولانا
 سعد في التقاوت رتبة او زمانا في انا قاله الرمي **ولست** **كلم** **على** **بعض**
ما انطوت عليه الاية الشريفة من المباحث الشريفة مع شرح

قال بنسخه في متعلق بانشأنا
 يعني نسخ الله تعالى الروح او
 القوي في البدن
 سعة

عبارة المولي ابو السعود التي تليت في مجلس مولانا الوزير صاحب السعد والسعد
 طاول الله تعالى في عمره الابد وحسنه بسر قل مولانا **فنفق**
 ذكر في هذه الاية الشريفة ما يعتري الانسان من اطوار سبعة وهي السلافة
 والنطفة والعلقة والمضغة ثم العظام ثم كسوتها لحم ثم انشأنا خلقا اخر
 فانه تعالى يحول الانسان في بطن امه حالة بعد حالة مع انه تعالى قادر ان
 يحلقه في لحظة وذلك ان في القبول خواتمه غير انشأنا الله لخلقته دفعة لسبق
 على الام لانها لم تكن معتادة لذلك فجعله أولا نطفة لتقام بها مدة ثم علقه
 مدة وصلم جرا الى الولادة ومنها اظهار قدرته تعالى ونعمته ليعبدوه
 ويذكروا له حيث قلب كلامهم في تلك الاطوار الى كونه انسانا حسن الصورة
 متحليا بالعقل والشهامة متزينا بالفهم والبطانة ومنها ارشاد الناس
 وتبيينهم على حال قدرته على الحس والنسب لان من قدر على خلق الانسان
 من ماء مهين ثم من علقه ومضغة يقدر بعد صبر وورثه ترابا على نفع الروح
 فيه وحشره في المحشر للحساب والجزاء قال تعالى في سورة الحج يا ايها الناس
 ان كنتم في ريب مما نبعث فانا خلقناكم من تراب الاية وقال تعالى وفيه
 الارض ايات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى قل الانسان
 ما اكفره من اي شئ خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم اماته
 فاقبره ثم اذا شا انشأناه **هـ** اوقد ذكر الله تعالى هذه الاطوار من غير
 تقييد مدة في سورة الحج وزاد في هذه الاية التي من سورة المؤمنين بعد
 المضغة قوله فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما وقد بين حيث
 ان الله وكل بالرحم الى اخره وكذا احدث ابن مسعود وهو ان احكم الي اخره
 ان الجنين ينقلب في مائة وعشرين يوما في ثلاث اطوار كل طور منها في اربعين
 يوما ثم بعد تكملتها ينفع فيه الروح **واما** ما ذكره العلق في حواشي الجامع الصغير
 تبعا للقاضي عياض والنوري من انه يؤخذ من حديث ملك الارحام ومن اية
 الحج والمؤمنين ان مصير النطفة عظاما ما يؤخذ نفع الروح فتقف عازدة في
 المحل الثالث كما سياتي التنبيه عليه في ضمن الكلام على عبارة المولي ابو السعود
هـ انما الله تعالى جعل في هذه الاية التي من سورة المؤمنين كل واحدة
 من هذه المراتب مبدء الخلق ما بعد ما من المراتب حيث قال ثم خلقنا النطفة
 علقه الاية وفي سورة الحج جعل كل واحدة من هذه المراتب مبدء الخلق لخلق

تعالى الحق بغيره الالة المذكورة على افادتها جزء معناها الحقيقي وهو الترتيب
مع انتقاء الجزء الاخر وهو القرائن زمانا بان استعملت في كمال التفاوت بين
الخلقين واستبحاد مضمون الجملة الثانية على الاولى فهذه عند التفاوت
في الرتبة وان كان الركني جوز فيها ان تكون للتفاوت زمانا **وقد** حيث كان
الامر كذلك فقد جوز المولى ابو السعود مع هذا ان يكون المراد بالخلق الاخر
في قوله ثم انشأناه خلقا اخر منورة البدن ونفخ الروح او القوي فيه والمجوع
فقتناه انه على الاحتمال الاول يتاخر تصوير البدن عن كسوة العظام لما **وقد**
قدم انه فسرقه تعالى جعلنا المصنعة عظاما بقوله بان صلبناها وجعلنا
عمودا للبدن على هيات واوضاع مخصوصة تقتضيها الحكمة وهذا من جملة التصور
فكيف يكون التصوير للبدن متاخر عن خلق العظام المصور بما ذكره سياقي كلام
العلماء والاختلاف اقوالهم في وقت التصوير **وقد** قول المولى ابو السعود او الروح
او القوي بنفخه فيه اي بنفخ الله في البدن الروح او القوي اشارة الى المذهبين
في تقدم خلق الروح على الجسد او تاخرها عنه **وقد** له او الروح اشارة الى القول
بنا خلقها عن خلق الجسد وقوله او القوي اشارة الى القول بتقدم خلقها
عن خلق الجسد وان المتاخر انما هو احدث القوي في الجسد **وقد** على كل من المذهبين
فمقتضاه تاخر احياء الجسد عن صيرورة المصنعة عظاما فتكون الحياة حالة في
الجميع وسياقي نقل الخلاف في حلول الحياة في العظام وما ينبغي على ذلك من
الحكم بطهارتها او نجاستها عند الموت وتقدم لك على العقل والقياس
والنوي انه يؤخذ من هذه الالة ومن حديث ملك الارحام ان مصير المصنعة
عظاما بعد نفخ الروح في المصنعة **وقد** سياقي في البحث الثالث ذكر العلماء لذلك
وتحقيق ما اشار اليه المولى ابو السعود من الخلاف في تقدم خلق الروح على خلق
الجسد او تاخره عنه بقوله السابق ما صرح به الحق التفتازاني في شرح
المقاصد والقاضي في الطوالع **وقد** في شرح المقاصد ان النفوس الانسانية
سواء جعلنا لها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر الفاء والخيار طما
الطعام ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله تعالى
الارواح قبل الاجساد بالقي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن
ثم انشأناه خلقا اخر اشارة الى افاضة النفس ولاد لالة في الحديث مع كونه
خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية والالوية

الالوية على ان المراد احدث النفس او احدث تعلفها بالبدن انتهى كلامه **قال**
في المواضع بعد ذكر الاستدلال بالالوية والحديث للمذهبين وغاية هذه
الالة الظن دون البقير المطلوب في باب العقائد فاشارة الى نفي الدليل القطع
من الطرفين وهو كذلك **وقد** قضية كلام الامام الغزالي حدوث الروح بعد كمال
الخلق للبدن وحمل الحديث في خلق الارواح قبل الاجساد على ارواح الملائكة
والاجساد على السموات ونحوها كما قرره في كتابه السر المنصور به على غير اهله
وقد اشار الحق التفتازاني الى رده في شرحه للمقاصد بقوله ولاد لالة في
الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية والارواح
العلوية الى اخره **وقد** استنبط القاضي من قوله تعالى يا ايها النفس الطيبة
الالوية انها تشعر بقول من قال كانت النفوس قبل الابدان في عالم القدس
وقد ذلك مولانا بان كمال الورع رطافه فقال في تفسيره قوله تعالى كما بدأنا اول
خلق نبيذ ان الخلق بمعنى المخلوق والاول هو البدن فانه متقدم خلقه
على خلق الجسد وتقدم لك رد مولانا سعدى افندي عليه في ذلك وتقدم
عن المولى خسرو انه قال القائل بتاخر خلق الروح عن البدن محل التاخر
على التاخر الذي لا الزمان وتقدم ما فيه فليذكر **واما** الاشارة الى ان
الروح من المجزئات بقول المولى ابو السعود او القوي بنفخه فيه فيبانه ما ذكره
القاضي البيضاوي في تفسيره قوله تعالى من سورة الحجر فاذا سويته اي عدلت
خلقته وهيئته لنفخ الروح فيه **وقد** في روي حتى جري افاره في
تجاويف اعضائه فيجي واصلا النفع اجزا الروح في تجويف جسمه **ولما كان**
الروح متعلقا بالاجزاء الطبيعية المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحياتية
فيسري حاملها في تجاويف الشرايين الى عروق البدن جعل تعليقه بالبدن
نفسا وامانة الروح الى نفسه كما مر في سورة النساء انتهى **قال** مولانا
الفاضل سعدى افندي قوله ولما كان الروح يتعلق اولها الى اخره هذا
مبنى على قاعة الفلسفة على ما هو دأبه كثيرا في هذا الكتاب ثم اراد بالروح
النفس الناطقة التي يشيرون اليها كل احد بقوله **وقد** له بالبحار الطيبة
المسمى عند الاطباء روحا وقوله المنبعث من القلب القلب له تجويف في جانبه
الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيسحقه بحرارة المفرطة وهذا البخار

هو المتعلق الاول للنفس الناطقة وقوله جعل تعلقه بالبدن اي بهذه الكيفية
وقوله واصافته اليه لما مر في النساء حيث قال في نفسه روح منه وذو روح
صدر منه لا يتوسط ما يجري مجرى الاصل والمادة له وقبل الاضافة اضافة
التشريف نحو بيت الله وفاقه اسد والملوك او المتصرف في الانشا للروح
والمودعها حيث شاء في هذا البحث فان جميع الارواح كذلك فتخصيصه بالانشا
لا بد له من محض وقال الفاضل لما زروا في حواشيه عليه قوله جعل
تعلقه بالبدن نفخا اي الروح لا ينبغي البدن لانه امر خارج عن البدن مجزئ
في ما هو مفتحي كلامه هنا فوضح سابقا بوجود المجزئات كمن لما كان متعلقا
بالخار الطيف الذي حصل في القلب ولا يشته به بخير لطائف الاخلاط
الجائية من الكبد اليه وهذا البخار نافذ في التجاويف منفوخ فيها فتنسبه
النفخ الى الروح باعتبار تعلقه بما هو منفوخ حقيقة فتكون النسبة مجازا عقليا
على قاعدتهم ولا حاجة الى هذا التاويل بل ان يقال ان المراد بالروح نفس هذا
البخار وعند هذا البخار ونفخه في البدن متعلق النفس الناطقة انتهى وقد
حق الغزالي ذلك في رسالة في التسوية باسقاط التراجع **هذا وقد**
قال في الطوالم قد استدل القائلون بالهجرة للروح بايات منها انه تعالى
لما بين كيفية تكون البدن ذكر ما يعثوره من الاطوار ثم قال ثم انشأه
خلقا اخر وعني به الروح فدل على ان الروح غير البدن المخلوق في الاصل
من سلالة من طين فالمدكور في اية خلق الانسان من السلالة هو الجسد
مع خاشع عليه من الروح الحيواني فقد قال تعالى في ادم ايلي البشر عليه
السلام وافق له ربك للملائكة ابي خالق بشر من صلصال من حماء مسنون
فاذا نسوته ونفخت فيه من روحي فهاذا ظاهر في تفصيل الجمل في الخلق من
السلالة وان ذلك للبدن المذكور ولهذا قال الامام شهاب الدين السمرقاني
في كتابه سبوح الفتوح في ذكر الروح انه تعالى اصطفى جسما ادم عليه السلام
واخذ منه مصدرا لسره الاكبر في جعله الخليفة في الارض المشار اليه بقوله
اي جاعل في الارض خليفة فخر الاجزا الارضية الجسمية اربعين صبا خا
تقلبه اي القدرة لا يبدع اسرار وعلم ادم الاسماء كلها ثم صقل مائة
وجوده بالتسوية ثم نفخ فيه روحه فاستعدت جداول اجزائه وابعاضه

الجريان عند حركات الصفات فصا ر سمعه واعياه وبصره ناظرا ولسانه ناطقا
ويده باطشة وقدمه ساعيا وقلبه مريدا يثا منه القدرة انتهى بالجملة
فالطواهر لا تقيد القطع وتقبل التاويل ولهذا كانت المسئلة طيبة **هذا**
واكثر المتكلمين على ان الروح جسم لا جوهر مجزئ لقوله تعالى فادخلني عبادا
وادخل جنتي والجرد بنا فيه **قال** المحقق الصوفي الدليل على عدم الجرد
للروح من الكتاب والسنة لا يحصى من الدخول والخروج والقبض والبروج
وصعودها الى السماء وفتح ابوابها لها قال تعالى ولو ترى اذ الظالمون
في عذرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم وقال تعالى
يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلني عبادي
وادخل جنتي وهذا يقال عند المفارقة للبدن **وقال** تعالى ونفس وباسوا
سوي النفس كما سوي البدن **قال** تعالى الذي خلقك فسواك فعدلك سوي
بدنه كالمقابل لنفسه فتسوية البدن تابع لتسوية النفس البدن موضوع
لها كالمقابل فتتأثر وتتغير عن البدن كما يتأثر البدن ويتغير عنها فيكتب
البدن الطيب والجنيت من طيب النفس وخبيثها وتكتسب النفس الطيبة
والخبيثة من طيب البدن وخبيثه فاستدل الاشياء ارتباطا وتناسبا وتفاعلا
وقائرا من احدها بالآخر الروح والبدن **والله** يقول عند المفارقة اخبرني
ايها الروح الطيبة كانت في الجسد الطيب **اخبرني** ايها الروح الخبيثة كانت
في الجسد الخبيث **وقال** تعالى استوفوا الانفس حين موتها الاية وصفها
بالقوة والاشراك والارسال وقد ثبت ان بصير الميت يتبع نفسه اذا قبضت
والملاك يقبضها فتأخذها الملائكة فيوجد لها طيب نفحة مسك على
وجه الارض وتصعد الى السماء وتفتح لها ابواب السماء فتصعد من السماء الى
سماها **وروح** الكافر تطرح طرعا وتدخل مع البدن في قبره ونسمة الموتى اي روح
طائر تعلق في شجر الجنة حتى يرد لها الله تعالى الى جسدها **وارواح** الشهداء
في جوف طير خضر تعلق من ثمرة الجنة وتعلق اي تاكل العليقة الى غير ذلك
من الاحاديث الدالة على عدم الجرد ولو يقبل بالجرد من الملتزمين الاشروعة
منهم الامام الغزالي وذلك من تقليد من للفلسفة وقا ويل هذه الالة
السابقة فتح باب الاحاد وعلامة العناد واصلا في العباد والالة الفلا

في تجرد ما ليس بشئ ولولا خوف الاطالة لا وردناها واحدة بعد واحدة
 وردناها كما قاله المحقق الصفوي وقال ايضا اقول قولهم في صفة
 المجردات ليس بداخل ولا خارج ولا متصل ولا منفصل ولا قريب ولا بعيد
 ولا فوق ولا تحت ولا متناه ولا غير متناه لا اري ذلك الا من صفات المعنى
 وسمات الامور الذهبية الصرفة فان كل معدوم موصوف بتلك الصفات اثبات
 صفات اخس الاشياء بل علامات لاشئ للواحد الواجب اليه القصور بانه مدح
 او مثاله سبحانه مما يتجيب منه عقل كل لبيب **وقد** انتد ابو محمد الشيرازي
 ، لعمرى لقد طقت المعاهد كلها ، وسيرت طريق بين تلك المعالم ،
 ، فلم ار الا واضعا لك خاثر ، ياذقن اوقار عايش نادر ،

وانتد ابو عبد الله الرازي

، نهاية اقدام العقول عقان ، واكثر سعي العالمين ضلال ،
 ، وارواحنا في رحمة من جئنا ، وحاصل دنيانا اذني ووبال ،
 ، ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ، سوى ان جمعنا فيه قبل وقالوا ،

وقال بعض علما المعتزلة المتفلسفة

، يا اغلوطة الفكر ، حار امرى وانقضى عمري ،
 ، سافرت فيك العقول فما ، ربحت الا اذني السفر ،
 ، فلما الله الاول زعموا ، انك المعروف بالنظر ،
 ، كذبوا ان الذي ذكروا ، خارج عن قوة البشر ،

انتهى كلام الصفوي **هذا** وحيث قلنا بان الارواح جواهر غير متخيزة
 فلا ينافي ذلك ان ارواح اهل النار لا تكون متخيزة فيها اذ اصاروا معذبين
 لان التحيز عليها مع اثبات التجرد لها محال وقد صرح العلماء بان المدرك
 للنعيم والعذاب هو الروح وذلك بواسطة البدن وعلاقتها به فكما ان مائة
 الروح فيها من النعيم والعذاب بواسطة البدن كذلك ادراكها في الآخرة
 بواسطة وكونه في الجنة او النار لكن الفلاسفة من القائلين بالمجردات قد
 نفوا حشر الاجساد وقالوا ان الحساب والعقاب انما هو للارواح المجردة
 مع قولهم بتكفيرهم به لك فالتواب والعقاب روحاني وجسماني عند اهل
 الشرع وان قيل تجرد الروح كما اسلفناه **المبحث الثالث**

73
Eski Kütüphane

Süleymaniye Kütüphanesi
Klasik Arşiv